SIGILL. SCHOLÆ RELIGIONIS PACIFICÆ
CONST. A.D. 1866
PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion

Beiträge

zur

Förderung christlicher Theologie

Herausgegeben von

D. A. Schlatter
Prof. in Tübingen

und

D. W. Lütgert
Prof. in Halle a. S.

---

30. Band
2. Heft

Die Idee der Heilsgeschichte bei Paulus
mit besonderer Berücksichtigung des Römerbriefes

von **Theodor Hoppe**
Lic. theol.

1926
Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh

Die Idee der Heilsgeschichte bei Paulus

mit besonderer Berücksichtigung des Römerbriefes

von

Theodor Hoppe,
Lic. theol.

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

1926
Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh

.RK24
B397
v.30:2

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/ideaofsalvationh0030theo

Vorwort.

Die vorliegende Arbeit ist aus einer Dissertation entstanden, die im Winter 1925 der Theologischen Fakultät der Universität Göttingen vorgelegen hat. Ihre Drucklegung wurde durch die Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft ermöglicht, der ich hiermit meinen herzlichen Dank für ihre freundliche Unterstützung ausspreche.

Th. Hoppe.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einleitung: Aufgabe und Plan der Arbeit 1

I. Der Römerbrief im Lichte der Idee der Heilsgeschichte . . . 8

1. Thema und Gliederung des ersten Hauptteils des Römerbriefes auf Grund von 1, 16—18 8

a) Der thematische Charakter von 1, 16. 17 8

b) Der Inhalt der thematischen Sätze 9

c) Die Gliederung des Briefes auf Grund der thematischen Sätze. 25

2. Die Durchführung des Themas in 1, 18—5, 21 31

a) Die Gegenüberstellung 1, 18—3, 21 31

b) Die Begründung zu 1, 18 in 1, 19—3, 20 35

aa) Die Objektsbeziehung 35

bb) Der Sinn der Begründung 46

cc) Der Sinn der finalen Bestimmungen im Abschnitt 1, 18—3, 20 55

c) Der Abschnitt 3, 21—4, 25 und das vorläufige Resultat . . 63

d) Kapitel 5 und das abschließende Ergebnis zu 1—5 . . . 68

3. Kap. 6—8 83

a) Allgemeine Bemerkungen 83

b) Der Abschnitt 6, 1—14 89

c) Der Abschnitt 6, 15—7, 6 95

d) Der Abschnitt 7, 7—8, 39 100

4. Kap. 9—11 121

a) Allgemeine polemische Erörterung 121

b) Positive Entwicklung 128

c) Das Verhältnis des Abschnittes zu 1—8 136

II. Die paulinische Idee der Heilsgeschichte auf Grund des Römerbriefs und der weiteren in Betracht kommenden Stellen . . . 140

1. Die Idee der Heilsgeschichte bei Paulus 141

a) Der Universalismus der Heilsgeschichte 141

b) Die teleologische Einheit der Heilsgeschichte 152

Seite

aa) Die Geschichte als Weg 152

bb) Der Sinn dieses Weges I.: Das innergeschichtliche Verständnis 155

cc) Der Sinn dieses Weges II.: Das Verständnis vom Gottesgedanken her 169

2. Die Bedeutung dieser Idee der Heilsgeschichte für Paulus . . 179

a) Die Idee der Heilsgeschichte als Lösung des Problems seines persönlichen Lebens 179

b) Die Idee der Heilsgeschichte als Grundlage seiner Lehre von Gesetz und Evangelium 182

c) Die Idee der Heilsgeschichte als letzte umfassende Gesamtanschauung 192

Anhang. Das Problem der Gesamtdeutung des Römerbriefs . . 196

Einleitung.

a) Die Theologie der Gegenwart hat sich mit starkem Interesse dem Problem der Geschichte und damit auch der Idee der Heilsgeschichte zugewandt.[1]) Diese Idee — wie wohl überhaupt der Gedanke der Geschichte — hat ihren Ursprung in der monotheistischen und zugleich geschichtlichen Religion Israels. Schon die Prophetie und Geschichtsschreibung des A. T. hat an ihrer Durchbildung gearbeitet, die jüdische Apokalyptik[2]) hat das Werk vollendet. — Das Christentum hat auch hierin das Erbe Israels angetreten, wie besonders die Apk. Joh.[3]) zeigt, deren heilsgeschichtliche Gedanken sich im wesentlichen als eine christliche Fortbildung der Gedanken der jüdischen Apokalyptik darstellen. Daneben aber finden wir eine wesentlich andere Idee der Heilsgeschichte bei Paulus ausgebildet, die nicht an die Apokalyptik, sondern eher an gewisse Gedanken der alttestamentlichen Geschichtsschreibung, spez. der Genesis, anknüpft, als Ganzes aber eine durchaus selbständige Konzeption des Paulus ist.

Wenn die vorliegende Arbeit sich auf die Idee der Heilsgeschichte bei Paulus beschränkt, so liegt dem das bewußte Werturteil zugrunde, daß die Theologie der Gegenwart in ihrem Ringen um das Problem der Geschichte und der Heils-

[1]) Vgl. Seeberg, Christl. Dogmatik I, § 22, ferner Althaus, Theologie und Geschichte, in Ztschr. f. syst. Theol. I, 4. In etwas anderem Sinne sei auch auf Tröltsch, Glaubenslehre, verwiesen.

[2]) Vgl. bes. Sabatier, L'apocalypse juive et la philosophie de l'histoire. Rev. des études juives 40 (1900) Actes et conférences.

[3]) Vgl. Behm, Johannesapokalypse und Geschichtsphilosophie, Ztschr. f. syst. Theol. II, 2.

geschichte bei Paulus, nicht aber bei der Apokalyptik anzuknüpfen hat. Dieses Werturteil kann hier nur erst aus historischen Zusammenhängen begründet werden.[1])

Es ist bekannt, welche Bedeutung Luther der Lehre von Gesetz und Evangelium zuerkannt hat — und gewiß mit Recht, denn von dem rechten Verständnis dieses Problems wird es allerdings abhängen, ob wir den christlichen Gottesgedanken unverfälscht durch Nomismus und Verdienstlehre, und ob wir das sola fide der Rechtfertigung aufrecht erhalten können. Schon Melanchthon ist an diesem Problem gescheitert. Das entscheidende Merkmal der von Luther gegebenen Lösung liegt aber in der heilsgeschichtlichen Fassung, wenn auch der Begriff der Heilsgeschichte in diesem Zusammenhang bei Luther m. W. fehlt. Diese Lösung nun hat ihren Ursprung in der Paulinischen Theologie, deren besonderer Charakter weithin ebenfalls auf dem heilsgeschichtlichen Verständnis dieses Problems und auf der zentralen Stellung desselben beruht. Die heilsgeschichtlichen Ideen der Apokalyptik dahingegen haben keinerlei Beziehung zu diesem zentralen Problem der reformatorischen Theologie.

Der hier angedeutete geschichtliche Zusammenhang dürfte zeigen, daß die evangelische Theologie allen Grund hat, sich gerade mit der Paulinischen Idee der Heilsgeschichte zu beschäftigen, und dürfte somit das Thema unserer Arbeit und seine Beschränkung auf Paulus rechtfertigen.

b) Unserer Arbeit begegnet schon im Anfang eine Schwierigkeit. Paulus kennt den Begriff der Heilsgeschichte nicht. Das später jedenfalls in heilsgeschichtlichem Sinne gebrauchte Wort *οἰκονομία* findet sich in dieser Bedeutung

[1]) Seine systematische Begründung fordert eine eingehende systematische Untersuchung. Ich hoffe diese der vorliegenden Arbeit bald als selbständige Schrift nachfolgen lassen zu können.

bei Paulus höchstens im Eph. (1, 10; 3, 2.9), wo — abgesehen von der Echtheitsfrage — diese Bedeutung des Wortes nicht von vornherein feststeht. (s. die Komm. z. St.)

Die Idee der Heilsgeschichte ist also bei Paulus noch nicht zur theologischen Formel geworden. Das kann zwar den Reiz der Aufgabe nur erhöhen, denn die religiösen Intuitionen des Paulus, die hinter seinem theologischen Denken stehen, haben für uns größere Bedeutung als die Formeln, in denen sie ihren Ausdruck finden, da sie der zentralen Christuserfahrung näherstehen. Aber die Frage nach der Stoffgrundlage unserer Untersuchung wird dadurch äußerst schwierig. Wir können nicht einen bestimmten Stoff auf Grund bestimmter Formeln oder Begriffe von vornherein in Anspruch nehmen, sondern müssen beobachten, wo die Gedanken des Paulus durch jene Intuition bestimmt sind. Das ist aber deswegen schwierig, weil wir seine Idee der Heilsgeschichte nicht im voraus kennen.

Nun sind zwar schon früher gewisse Abschnitte in den Paulinischen Briefen mit der Idee der Heilsgeschichte in Verbindung gebracht, — so besonders Gal. 3f. Rö. 9—11 — und es möchte sich nahe legen, von ihnen auszugehen; aber dieses Verfahren unterliegt starken Bedenken.

In den genannten Abschnitten wird ein bestimmter Ausschnitt der Geschichte behandelt, der von vielen allein und in seiner Besonderheit als „Heilsgeschichte" angesprochen wird. Wenn nun aber eine Eigentümlichkeit gerade der Paulinischen Idee der Heilsgeschichte darin besteht, daß sie den Rahmen weiter spannt, — wie sollen wir dann von dem genannten Stoff aus den Weg zu der umfassenderen Idee des Paulus finden? Die Begrenztheit der Grundlage wird fast mit Notwendigkeit eine Begrenzung des Blickpunktes zur Folge haben — um so mehr, als diese Begrenzung einer weitverbreiteten theolo-

gischen Anschauung entspricht. Wir würden dann vielleicht Teilmomente der Paulinischen Idee, aber nicht das Ganze erfassen.

Ebensowenig aber dürfen wir irgend eine andere Idee der Heilsgeschichte versuchsweise zu Grunde legen und nach Spuren derselben bei Paulus suchen. Auch dann würden wir im günstigsten Falle unsere Gedanken bei Paulus wiederfinden, ohne eine Gewähr dafür zu haben, daß seine Gedanken sich darin erschöpfen. Dann aber wird es überhaupt keine Möglichkeit geben, von der Aufgabe her den Stoff methodisch zu gewinnen. Jeder derartige Versuch bedeutet notwendig einen circulus vitiosus. Es muß mindestens versuchsweise ein bestimmtes Ergebnis vorher postuliert werden, und das tatsächliche Ergebnis wird über jenes nicht hinausführen.

Angesichts dieses Tatbestandes würde unsere Aufgabe von vornherein unlösbar sein, wenn sie nicht selbst bereits aus der Beschäftigung mit bestimmten Paulinischen Texten erwachsen wäre. Das ist im Grunde nicht überraschend. Da der Begriff der Heilsgeschichte bei Paulus fehlt, so kann ja das Unternehmen, seine Idee der Heilsgeschichte zu untersuchen, nur daraus entstehen, daß wir aus seinen Briefen die Überzeugung gewonnen haben, daß er eine bestimmte Idee der Heilsgeschichte besitzt, und daß wir in ihnen genügende Grundlagen zu ihrer Ermittlung haben. Eine biblisch-theologische Aufgabe wie diese kann überhaupt nur aus der exegetischen Arbeit erwachsen.

Im vorliegenden Falle nun handelt es sich im wesentlichen um den ganzen systematischen Teil des Rö. (c. 1—11). Dieser ist, wenn ich recht sehe, durchgehend durch die Idee der Heilsgeschichte bestimmt und beleuchtet darum diese so vielseitig, daß er wohl eine geeignete Grundlage zu ihrer Ermittlung abgeben kann. Allerdings ist er bisher im allgemeinen nicht

mit ihr in Verbindung gebracht.[1]) Vielmehr bedeutet unsere Auffassung eine durchaus neue Erklärung des Textes. Deswegen können wir sie nicht kurzer Hand voraussetzen, sondern müssen ihre Berechtigung, d. h. die Notwendigkeit der heilsgeschichtlichen Deutung des Rö. nachweisen,[2]) ehe wir sie zur Grundlage der biblisch-theologischen Untersuchung machen. Das kann nur durch eine Analyse des Briefes geschehen. Diese aber wird zugleich schon die wichtigsten Merkmale der Paulinischen Idee der Heilsgeschichte heraustreten lassen und leistet somit doch schon sachliche Vorarbeit für die biblisch-theologische Untersuchung.

Wenn dieser erste Teil, der die exegetischen Grundlagen der Arbeit zu sichern hat, sich auf den genannten Abschnitt des Rö. beschränkt, so geschieht es, weil dieser umfangreiche Stoff mir als Ausgangspunkt zu genügen scheint und zudem die weiteren in Betracht kommenden Stellen zum Teil erst dann im Zusammenhang mit der Idee der Heilsgeschichte erscheinen, wenn diese selbst klarer erfaßt ist. — Der zweite Teil der Arbeit wird sodann unter Heranziehung der weiteren Stellen das biblisch-theologische Resultat herausarbeiten.

c) Aus besonderen Gründen scheint es mir angebracht, der exegetischen Arbeit einige kurze Bemerkungen über die hier angewandte exegetische Methode vorauszuschicken. Es mag nämlich scheinen, als sei diese nicht einheitlich. Die Behandlung

---

[1]) Am entschiedensten ist es geschehen in Luthardts Auslegung des Rö. (Strack-Zöckler, Kurz gefaßter Komm., 1. Aufl., III., S. 289ff.). Aber auch bei ihm ist die heilsgeschichtliche Deutung dadurch gebrochen, daß er — nach dem Vorgang der alten „dogmatisierenden" Auffassung des Rö. — das Thema des Briefes in den Begriff der „Gerechtigkeit Gottes" setzt (a. a. O. S. 305; vgl. auch die Disposition S. 295) und damit das Verhältnis, das zwischen diesem Begriff und der Idee der Heilsgeschichte im Rö. besteht, geradezu umkehrt.

[2]) Zur Auseinandersetzung mit anderen Gesamtdeutungen des Briefes vgl. den Anhang.

des ersten Teils (c. 1—5) verfährt stark konstruktiv, während die der zweiten Hälfte dem Texte folgend aus dem Einzelnen den Sinn des Ganzen zu ermitteln sucht.

Indessen diese Verschiedenheit ist im Texte selbst begründet. Mein oberster Grundsatz war, mich auch in der Methode durch die Eigenart des Textes bestimmen zu lassen. Wenn ein Text nach einem klaren gedanklichen Aufriß, gleichsam nach einer Disposition gearbeitet ist, kommt es entscheidend darauf an, daß wir diesen Aufriß des Ganzen erfassen. Vollends wenn die Grundgedanken in thematischen Sätzen wie Rö. 1, 16f vorangeschickt werden, sind wir nachdrücklichst darauf verwiesen, den damit gegebenen Richtlinien zu folgen. Freilich wird sich an der Ausführung der thematischen Sätze erweisen müssen, ob sie wirklich als solche gemeint sind, resp. ob der Schriftsteller sich an seinen Plan gehalten hat. Die konstruktive Arbeit ist darum allerdings nur möglich in Verbindung mit sorgfältig sich einfühlender Arbeit am Einzelnen.

Wenn aber thematische Sätze und ein fester Plan fehlen, vielmehr die Erörterung — wie es bei Paulus häufig der Fall ist — von Schritt zu Schritt sich entwickelnd fortschreitet, dann ist alles Konstruieren ein Vergehen am Text. Es bleibt uns dann nichts anderes übrig, als der Entwicklung des Gedankens Schritt für Schritt nachzugehen. Es kann dann nicht einmal das Ziel der Arbeit sein, eine „Disposition" herzustellen, sondern nur, die lebendige Entwicklung der Gedanken klar zu erfassen. Zu diesem Zweck müssen wir vornehmlich auf zweierlei achten: Einerseits auf die Wendepunkte in der Gedankenentwicklung, die Paulus meist durch Fragen markiert. Diese Fragen (z. B. 6, 1. 15 u. a.) sind nicht lediglich rhetorischer Art, aus dem Stil der Populärphilosophie eingedrungen, sondern in der Regel Ausdruck sachlicher Probleme, die eben an den bestimmten Stellen der Erörterung auftreten und

weitere Ausführungen veranlassen. Zweitens müssen wir auf die feine Nuancierung der Gedanken achten, die für die Zielrichtung oft von besonderer Bedeutung ist. Freilich kann sie erst bei intensiver Beschäftigung mit dem Text richtig erfaßt werden. Mit aller Entschiedenheit ist jedenfalls bei solchen Texten ein gerade am Rö. besonders gern geübtes Verfahren abzulehnen, das ein gewisses allgemeines gedankliches Substrat der einzelnen Abschnitte heraushebt, diese Größen miteinander vergleicht und aus ihnen eine Art Disposition zu zimmern versucht. Besonders ungünstig wirkt dieses Verfahren, wenn dabei die Disposition mit Hilfe irgend welcher logischer Dispositionsschemata vorgenommen wird. Dieser Gefahr ist z. B. auch E. Weber erlegen, besonders offensichtlich in der Disponierung — denn es ist eine solche — des Abschnittes Kap. 6—8. (Das Problem der Heilsgeschichte nach Rö. 9—11, S. 79 ff.)

Im übrigen habe ich mich bemüht, das Streben nach genauer Erfassung des Einzelnen und des Ganzen sich überall lebendig durchdringen zu lassen. Eine Analyse des Ganzen ist selbstverständlich nicht ohne eindringende Einzelexegese möglich. Doch habe ich diese in Rücksicht auf die besondere Aufgabe der Arbeit so weit zurückgestellt, als es mir irgend möglich schien. Ebenso habe ich die Polemik nach Möglichkeit beschränkt. Meist habe ich mich nur mit einer einzigen Auffassung durchgehend auseinandergesetzt, mit derjenigen, die mir am meisten Beachtung zu verdienen schien.

I. Der Römerbrief im Lichte der Idee der Heilsgeschichte.

1. Thema und Gliederung des ersten Hauptteils des Rö. auf Grund von 1, 16—18.

a) Der thematische Charakter von 1, 16. 17.

Daß 1, 16 f. thematischen Charakter tragen, wird ziemlich allgemein anerkannt, wenn auch nicht von allen mit der gleichen Energie geltend gemacht (vgl. z. B. Kühls Einschränkungen, Komm. S. 33). Letzteres ist begreiflich: ist doch die Aufstellung eines „Themas" für umfangreiche Partien eines Briefes ein singulärer Fall in der Briefliteratur des Neuen Testaments, der zudem eng mit dem besonderen Charakter des Rö. (vgl. Anhang) zusammenhängt und den Vertretern der „geschichtlichen" Deutung deshalb nicht eben sympathisch sein kann. Wenn trotzdem der thematische Charakter dieser Verse so allgemein anerkannt wird, so ist es jedenfalls ein Zeichen dafür, daß er sich sehr energisch aufdrängt. In welchem Sinne und mit welcher Reichweite diese Verse „Thema" sind, wird sich allerdings erst durch Vergleich mit dem Inhalt des Briefes feststellen lassen. Schon deswegen müssen wir die spätere Ausführung der Gedanken ständig im Auge haben, wenn wir es nun unternehmen, an Hand dieser Sätze Erkenntnisse über Absicht und Aufbau des Briefes zu gewinnen. Dazu kommt, daß sich die außerordentlich inhaltreichen und gedrängten Sätze überhaupt nur verstehen lassen, wenn man ihre breitere Durchführung im Briefe selbst beachtet, wo die hier gegebenen

Begriffe sowie ihre Verknüpfung untereinander ihre authentische Interpretation finden, — denn es dürfte allerdings selbstverständlich sein, daß Paulus sie hier, in ihrer thematisch knappen Formulierung nicht anders denkt, als in der unmittelbar nachfolgenden Ausführung. Es ist daher ein methodischer Fehler, wenn diese Verse ohne nennenswerte Heranziehung des weiteren Inhalts des Rö. (z. B. 3, 21—31) erklärt werden (z. B. Zahn, aber auch andere Kommentare). Aus diesem Fehler erklärt sich wohl zum Teil das auffallende Auseinandergehen der Erklärungen.

Andererseits ist es natürlich nicht möglich, hier schon eine Exegese des ganzen Briefes zu geben. Die genauere Erfassung des Inhaltes muß der späteren Arbeit vorbehalten bleiben. Wir beschränken uns hier auf die großen Gedankenlinien, die schon bei einer mehr allgemein gehaltenen Übersicht heraustreten. Natürlich setzt auch diese Übersicht sorgfältige Einzelexegese voraus, doch kann diese hier stark zurückgestellt werden, weil Paulus selbst die großen Gedankenzusammenhänge außerordentlich klar herausgearbeitet hat.

b) Der Inhalt der thematischen Sätze.

Die Verse 1, 16. 17 sind durch ein γαρ miteinander verbunden. Das deutet darauf hin, daß V. 16 das eigentliche Thema, V. 17 die Begründung desselben enthält. V. 16 ist nun wieder in derselben Weise gegliedert, doch müssen wir den verschiedenen Charakter dieser beiden Sätze beachten. Während 16 b wie 17 eine sachliche Aussage über das Evangelium bringt, enthält 16 a eine Aussage — wenn man will, ein Bekenntnis — des Apostels über seine persönliche Stellung zum Evangelium. Das läßt vermuten, daß nicht 16 a, sondern 16 b das eigentliche Thema enthält, 16 a vielmehr nur das persönliche Motiv aufzeigt, das Paulus veranlaßt, dieses Thema zu behandeln.

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Der Blick auf den Inhalt des Rö. scheint das zu bestätigen, denn der Brief bringt offenbar nicht Aussagen über die persönliche Stellung des Paulus zum Evangelium, sondern sachliche Erörterungen über dasselbe. Indessen das ist doch nicht ganz richtig. Auch der erste Satz enthält, wenn wir ihn seiner persönlichen Form entkleiden, eine sachliche Aussage über das Evangelium. So hat Richter[1]) gerade in diesem Satze den eigentlichen Themagedanken erkannt: Paulus will „die Herrlichkeit des Evangeliums" zeigen, die in den V. 16 b. 17 ausgesprochenen Tatsachen begründet ist. Das ist richtig, doch werden wir den Gedanken noch präziser fassen müssen, indem wir auf seinen Zusammenhang mit V. 15 achten (vgl. Anh. I b). Des Apostels Blick ist auf Rom gerichtet, den Ort, wo das Evangelium wie nirgends sonst mit allen Mächten des damaligen geistigen Lebens in Kampf treten muß. Er geht dem Kampf mit Zuversicht entgegen, denn das Evangelium braucht keine Konkurrenz zu scheuen, es ist allen jenen Mächten schlechthin überlegen. Dieser Gedanke — dogmatisch gesprochen: der Gedanke der Absolutheit des Christentums — ist es, der durch 16 b und durch den ganzen Brief begründet werden soll. Insofern enthält gerade 16 a den letzten Leitgedanken des Briefes. Daß dieser in der Tat die Ausführungen des Briefes entscheidend bestimmt, wird sich später zeigen.[2])

Worin liegt nun nach 16 b die Begründung für diese Behauptung? Das Evangelium führt zum Heil, d. h. es bringt den Menschen dasjenige, was sie zu höchst begehren und bedürfen. Aber diese Bestimmung gewinnt ihre volle Bedeutung erst durch die weitere, daß es Gottes Kraft ist. Es ist nicht

[1]) Kritisch-polemische Untersuchungen zum Römerbrief. Beitr. z. Förd. christl. Theol. XII, 6. 1908. S. 14.

[2]) Die persönliche Einkleidung dieses Gedankens ist deshalb für uns von besonderer Bedeutung, weil sie uns das geschichtliche Motiv enthüllt, das Paulus zur Abfassung gerade dieses Rö. bewog.

eine Theorie oder menschliche Erdichtung, sondern es ist eine reale, in göttlicher Kraft die Wirklichkeit gestaltende Macht. Darum ist auch das Heil, das es verspricht, volle Wirklichkeit.

Diese Gedanken: daß das Evangelium zum Heil führt, daß es als Gotteskraft wirklich zum Heil führt, und daß es allein[1]) zum Heil führt, machen in der Tat, wie wir sehen werden, den Inhalt des Rö., zum mindesten bis Kap. 8, aus. Damit verbindet sich eine weitere Bestimmung: das Evangelium macht das Heil nicht von menschlichen Leistungen oder Gegenleistungen abhängig. Der Glaube empfängt es ohne Unterschiede und Ausnahmen, es ist für jeden da, der nur glaubt, für den Juden — für ihn in erster Linie — wie für den Heiden.

Die Deutung dieser letzten Näherbestimmung ist freilich umstritten. An sich könnten wir diese Frage hier auf sich beruhen lassen; da sie jedoch eine Beziehung zu den heilsgeschichtlichen Gedanken des Paulus hat, so soll sie hier nebenbei besprochen werden. Auch hier dürfen wir die Antwort nicht aus unserer Stelle allein entnehmen, sondern müssen die späteren Ausführungen heranziehen, — um so mehr, als die sprachliche Untersuchung keine Entscheidung ergibt (vgl. Lietzmann z. St.) Es handelt sich dabei um diejenigen Stellen, an denen dieselbe Wendung wiederkehrt, 2, 9. 10 und 3, 9 (ohne *πρωτον*).

Zahn macht gegen die oben gegebene Auffassung geltend, daß jegliche Vorrangstellung der Juden gegenüber den Heiden dem strengen paulinischen Universalismus des Heils, der keine Unterschiede gelten läßt, der gerade hier auch in dem *τε-και* zur Geltung gebracht wird, widerspreche. Indessen dieselbe Schwierigkeit drückt seine eigene Erklärung. Daß

---

[1]) Dieser Gedanke aus dem Zusammenhange ergänzt (vgl. 16a).

die gebildeten Heiden (und die Juden) den Ungebildeten gegenüber irgendwie einen Vorrang hätten, ist jedenfalls ganz unpaulinisch gedacht (vgl. z. B. die Tendenz von 1. Kor. 1, 26 ff.) Zahn hilft sich durch eine Erklärung des *πρωτον*, die diesem jede sachliche Bedeutung nimmt und lediglich die zudem recht zweifelhafte Tatsache darin ausgesprochen sein läßt, daß das Evangelium bisher nur Juden und „Griechen" erreicht habe. Man wird demgegenüber fragen müssen, zu welchem Zwecke Paulus es dann hier eingefügt habe.. Vollends aber scheitert diese Deutung an 2, 9. 10, wo Zahn selbst sich genötigt sieht, dem *πρωτον* eine andere Deutung zu geben. Aber auch das ist mehr als zweifelhaft, daß Paulus den Ausdruck *Ελληνες* in diesem begrenzten Sinne gebraucht habe. In 2, 9. 10 wird das Urteil darüber mit davon abhängen, auf wen man die vorhergehenden Erörterungen 2, 1 ff. zu beziehen hat. Das können wir hier noch nicht entscheiden. Soviel läßt sich indessen sagen, daß in dem folgenden Abschnitt der Gegensatz nicht Juden — „Griechen" lautet, sondern Juden — Heiden (*ανομως* aufgenommen durch *εθνη*). Das ist um so wichtiger, als der Gegensatz *ανομως — εν νομῳ* augenscheinlich eine Wiederaufnahme des *Ιουδαιου τε πρωτον και Ελληνος* ist. Vollends aber dürfte es in 3, 10 klar sein, daß in dieser Zusammenstellung *Ελληνας* die Heiden im Ganzen bezeichnet. Daß das *παντας* sich nicht nur auf Juden und Griechen, sondern auf alle Menschen bezieht, vgl. 3, 4. 10 ff. 24, ist sicher. *Παντας* aber ist hier nur eine Unterstreichung der in *Ιουδαιους τε και Ελληνας* bereits ausgesprochenen Universalität. Sollten hier die beiden genannten Typen — wie nach Z. an den früheren Stellen — als die vornehmsten Vertreter der Menschheit und aus dieser herausgehoben gemeint sein, dann hätte gerade hier neben *παντας* die Verschiedenheit des Umfangs der beiden Bestimmungen ausgesprochen sein

müssen. Es hätte lauten müssen *παντας Ιουδαιους τε πρωτον και Ελληνας*. — Wir müssen somit überall Juden und Griechen = Heiden als die Vertreter der beiden Menschheitsgruppen fassen. Welchen Sinn kann aber dann das *πρωτον* haben, das allerdings auf keinen Fall die prinzipielle Gleichheit beider Menschheitsgruppen (*τε-και*) aufheben darf? Um das zu ermitteln, ist es von größter Bedeutung, daß es an der einen Stelle 3,10 fehlt. Hier ist von der sittlichen Beschaffenheit der Menschen die Rede, die sie alle dem Gericht ausliefert und andererseits ihre gemeinsame Disposition für das Evangelium bedeutet (3, 24; vgl. 3, 4). Hinsichtlich der Beschaffenheit des Menschen und seiner Stellung Gott gegenüber herrscht absolute Gleichheit ohne ein *πρωτον*. Anders liegt die Sache 1, 16 und 2, 9. 10. Hier handelt es sich um Gottes Handeln an den Menschen. Wie das *πρωτον . . επιστευθησαν τα λογια του θεου* 3, 2 neben dem *ου παντως* Platz hat, so hat in dieser Hinsicht das *πρωτον* neben dem *τε-και* Raum. Gewiß, letztlich herrscht auch hier prinzipielle Gleichheit. Gottes Tun umfaßt alle Menschen in gleicher Weise, wirkt an allen dasselbe und in derselben Weise. Und doch wendet sich Gottes Tun, das Richten wie das Retten, zunächst an Israel, an das Volk, das er auserwählt hat, um durch es seine Geschichte bis an das Evangelium, an Christus heranzuführen. Aus der besonderen heilsgeschichtlichen Stellung Israels ergibt es sich, daß Gott gleichsam zunächst mit ihm handelt, wiewohl dieses Handeln der ganzen Menschheit gilt. Daß diese Gedanken unpaulinisch wären, wird man schwerlich behaupten wollen. Vollends nicht angesichts des Rö. — ich verweise nur auf 11, 16—24. In welchem Umfange dieser Gedanke im Rö wirksam ist, wird sich später zeigen. Im Zusammenhang von V. 16b hat der Zusatz *Ιουδαιῳ τε πρωτον και Ελληνι* zunächst offenbar die Bedeutung, den Universalis-

mus des *παντι* zu unterstreichen. Die mehrfache Wiederholung der Wendung läßt allerdings vermuten, daß gerade diese Ausführung des *παντι* im Rö. besondere Bedeutung hat.

Wir beschränken uns einstweilen auf diese Bemerkungen zu V. 16 und gehen zu V. 17 über. V. 17a bringt also eine Begründung zu 16b. Was ist ihr Sinn? Zunächst müssen wir bei dem Begriff *δικαιοσυνη θεου* Halt machen. Es ist nicht unsere Aufgabe, eine erschöpfende inhaltliche Bestimmung dieses Begriffes zu geben, vollends nicht im Rahmen der gegenwärtigen Erörterung. Wir beschränken uns hier auf diejenigen Momente, die den gedanklichen Aufriß bestimmen.

Zunächst fällt die Beziehung der Verse 1, 17. 18; 3, 21 in die Augen. Die Struktur der Sätze, so wie ihre Formulierung sind derartig aufeinander abgestimmt, daß wir eine gewollte logische Beziehung dieser drei Verse annehmen müssen. Es ist deutlich, daß die *αποκαλυψις οργης θεου* von Paulus in einem sachlichen Verhältnis zur *αποκαλυψις δικαιοσυνης θεου* gedacht ist. Dieses Verhältnis ist wie das *δε* 3, 21, das diese Beziehung ausdrückt,[1]) angibt, das des Gegensatzes. Diese Feststellung bestätigt sich, wenn wir die Korrelativa dieser beiden Begriffe aus den späteren Ausführungen hinzunehmen: *κατακριμα* und *θανατος* einerseits, *δικαιωμα* und *ζωη* anderseits (vgl. bes. 5, 12ff.). Damit ist ein wichtiger Faktor für die Bestimmung des Begriffs

[1]) Das *δε* setzt nicht 3, 21 in Gegensatz zu 20, sondern zu dem ganzen Abschnitt, der unter der Überschrift *οργη θεου* steht. Das ergibt sich einerseits daraus, daß 3, 21 offenbar mit Beziehung auf 1, 18 gesagt ist, aber auch daraus, daß V. 20 nicht das Ziel des vorhergehenden Abschnittes enthält, sondern nur eine zusammenfassende Wiederholung der Begründung des eigentlichen Zieles (*γαρ*), das in 3, 19b steckt. Dieses ist aber eine deutliche Wiederaufnahme des Begriffs *οργη θεου*. Der Grund resp. die Wirkung der von vielen Kommentatoren hergestellten falschen Beziehung des *δε* wird durch die folgenden Ausführungen deutlich werden.

δικαιοσυνη θεου gewonnen. Aber wir müſſen ſofort fragen, ob dieſe Beziehung zur οργη θεου die einzige oder die entſcheidende Beziehung iſt, in die er von Paulus geſetzt iſt.

Schon 1, 17a zeigt eine weitere Beziehung auf, die jedenfalls nicht unmittelbar in jener anderen mitgeſetzt iſt. Sie liegt in der Beſtimmung εκ πιστεως εις πιστιν. Auch der Begriff πιστις ſpielt in den weiteren Ausführungen eine bedeutſame Rolle, wie ein Blick auf 3, 27 bis 4, 25 zeigt. Wie iſt das Verhältnis dieſes Begriffs zu dem bisher herausgeſtellten Gegenſatz δικαιοσυνη θεου — οργη θεου? Auf Grund von Rö. 1, 17. 18 allein läßt ſich darüber nichts ausmachen. Dieſe Tatſache ſpiegelt ſich gerade an dieſem Punkt außerordentlich deutlich in den Kommentaren. Die Sachlage ändert ſich aber ſofort, wenn wir in den Brief ſelbſt hineinſehen. Wenn wir nämlich den Abſchnitt 3, 21—31 (reſp. 30) ins Auge faſſen, ſo finden wir, daß er ſich in zwei Teile zerlegt: a) V. 21—26, b) 27ff. Es erſcheint mir ſehr bedeutſam, daß in der Wiederaufnahme von 1, 17a in 3, 21 der Begriff πιστις fehlt. Zwar wird er in V. 22 nachgetragen, aber einerſeits beſtimmt durch den Genitiv Ιησου Χριστου, anderſeits in Verbindung mit παντας. Er findet ſich in dieſem Abſchnitt noch zweimal, 1.) V. 25, wo er augenſcheinlich nicht den Ton hat, 2.) V. 26 an untergeordneter Stelle und mit der gleichen Beziehung wie in V. 22. Noch deutlicher wird die Sache, wenn wir uns den Aufriß dieſes Teilabſchnittes anſehen. V. 22 enthält drei Beſtimmungen: 1. δικαιοσυνη θεου 2. δια πιστεως Ιησου Χριστου; 3. εις παντας τους πιστευοντας. Dieſe drei Beſtimmungen werden nacheinander in umgekehrter Reihenfolge ausgeführt, nämlich: a = 3) ‚παντες γαρ ... bis χαριτι'. Hier wird augenſcheinlich das παντες, der Gedanke der Univerſalität des Evangeliums, herausgearbeitet und in doppelter Weiſe begründet, einer-

seits durch die Gleichheit aller in bezug auf ihre sittliche Beschaffenheit (Erlösungsbedürftigkeit) und in bezug auf die Art der Heilsgewährung seitens Gottes anderseits. Diese Ausführung zeigt, daß in V. 22 der Ton allein auf dem *παντας* liegt, nicht auf dem *πιστευοντας*. b = 2) Ebenso deutlich ist, daß hinsichtlich der zweiten Bestimmung, die den Sachgrund der Heilsgewährung erörtert, ‚*δια της απολυτρωσεως* . . . bis *αιματι*', die Ausführung sich durchaus auf das *Ιησου Χριστου* bezieht, während der Begriff *πιστις* in diesem Zusammenhang nur eine untergeordnete Rolle spielt: in Jesus Christus haben wir die Erlösung, weil Gott ihn zum *ιλαστηριον* in seinem Blute aufgestellt hat, das sind die Tatsachen, auf die es dem Apostel hier ankommt. c = 1) Die weiteren Ausführungen, ‚*εις ενδειξιν* . . . bis *Ιησου*' geben sich so deutlich, wie es überhaupt geschehen kann, als Ausführung der speziellen Bestimmung *δικαιοσυνη θεου*. Der Begriff *πιστις* klingt zwar überall als Voraussetzung in irgendeinem Sinne an, aber er ist nicht selbst Gegenstand der Erörterung. Es ist danach durchaus unzulässig, wenn Kühl das ihm gelegen kommende *δια πιστεως* in V. 22 herausgreift und darauf den ganzen Ton legt.

Anders ist es in V. 27 ff. Es ist schon auffällig, wie oft in diesen Versen der Begriff *πιστις* wiederkehrt. Noch bedeutungsvoller aber ist, daß er hier ausdrücklich seinem Gegensatz gegenübergestellt wird, den *εργα νομου*.[1]) Dieser

[1]) Nicht dieselbe Bedeutung hat *χωρις νομου* V. 21. Während die *εργα νομου* das Tun des Menschen kennzeichnen, wird in jener Bestimmung, die ja an der Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes ihre nächste Beziehung findet, der *νομος* die göttliche Tat, Ordnung, die „Ökonomie des Alten Bundes" bezeichnen. Ebenso ist es schon in V. 20 b gebraucht. Die genannte Bestimmung wird sagen sollen, daß die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes sich außerhalb des Gesetzes als der bisherigen (im Sinne der Heilsgeschichte) von Gott gesetzten Ordnung stellt, die nicht zum Heil führt. Daß diese Ordnung zur

Gegensatz ist das Problem dieses Abschnittes; die paulinische Lösung dieses speziellen Problems gibt weiterhin zu der Erörterung Kapitel 4 Anlaß. — Die hier gewonnene Erkenntnis dieses zweiten Gegensatzes *πιστις — εργα νομου* läßt uns nun aber weiter erkennen, daß das *εκ πιστεως εις πιστιν* (1, 17) nicht erst 3, 27 aufgenommen wird, sondern daß ebenso, wie die Ausführungen über die *οργη θεου* 1, 18—3, 20 diejenigen über die *δικ. θεου* unterbauen, so auch der Gedanke der *πιστις* oder, wie wir gleich genauer sagen können, der *δικαιοσυνη εκ πιστεως* unterbaut wird durch die Ausführungen über die Unmöglichkeit des *δικαωθηναι εξ εργων νομου* in dem ersten Abschnitt.

Damit haben wir jedoch noch nicht die gewünschte Klarheit über das Verhältnis der *δικ. εκ πιστ.* zur *δικ. θεου*. Immerhin haben wir einen bedeutsamen Ausgangspunkt gewonnen, nämlich die Einsicht, daß wir es mit zwei Begriffspaaren zu tun haben, die nicht ohne weiteres zusammengeworfen werden dürfen. Diese beiden Begriffspaare haben eine ganz verschiedene Beziehung. Der Gegensatz *δικ. θεου — οργη θεου* muß sich irgendwie auf Gott beziehen, der Gegensatz *πιστις — εργα νομου* dagegen geht auf das Verhalten des Menschen. Durch diese Einsicht werden die mancherlei Mißdeutungen der Begriffe zunichte gemacht, die auf unklarer Vermengung der Gegensätze beruhen; so die Kühls und E. Webers, die bezeichnenderweise in 3, 21 den glatten Gegensatz zu 3, 20 sehen, und erst recht die Deutung Feines, der über V. 21 im Grunde einfach hinwegliest. 3, 19—21 als Mittelstück und Wendepunkt des ersten Abschnittes sind überhaupt der gegebene Prüfstein für die Exegese der ersten Kapitel des Rö.; hier werden ihre Fehler besonders deutlich zutage treten.

---

unmittelbaren Folge hat, daß der Mensch durch Werke des Gesetzes sich um das Heil bemüht, ist richtig, aber hier nicht unmittelbar ausgesprochen.

Von diesem Ausgangspunkt aus können wir es nun versuchen, uns die Hauptbegriffe und damit die innere Struktur des ersten Abschnittes klarer zu machen. Versuchen wir zunächst die beiden Begriffspaare gesondert zu erfassen, so weit es möglich ist.

Da der Gegensatz zur *δικ. θ.* die *οργη θ.* ist, so ist es klar, daß alle Deutungen, die die *δικ. θ.* als Eigenschaft oder Besitz des Menschen fassen, falsch sind. Wie es bei der *οργη θεου* sicher der Fall ist, so muß auch in dem Begriff *δικ. θ.* der Genitiv ein Gen. subj. sein, und zwar Gen. poss. Weiterhin, wie die *οργη θεου*, so ist auch die *δικ. θ.* hier nicht eine ruhende Eigenschaft, sondern ein tätiges Verhalten Gottes, das freilich nach 3, 26 seinen Grund in dem *δικαιον ειναι* Gottes hat und von daher seine Bestimmung erhält, aber doch so, daß es zum *δικαιουν* der Christusgläubigen führt. Nur die Verbindung dieser beiden Bestimmungen 3, 26b ergibt eine richtige Interpretation des Begriffs *δικ. θ.* Diese Verbindung ist nun deshalb bedeutsam, weil sie einerseits die Verbindung mit dem Wesen Gottes herstellt, — was z. B. für die Erklärung von 3, 5 zu beachten ist —, anderseits den Weg zeigt zu dem, was im Menschen durch dieses Verhalten Gottes entsteht, zu der *δικαιοσυνη εκ θεου* (Phil. 3, 9), die als Resultat der *δικαιωσις*, des *δικαιουν* Gottes, nun allerdings Besitz des Menschen ist, — was für das Verständnis von 2. Kor. 5, 21 vielleicht von Bedeutung ist. Es läßt sich weiter einerseits aus dem Gegensatz zur *οργη θεου*, anderseits aus den späteren Ausführungen 3, 26b; 4, 5; 5, 15ff. u. a. aber auch eine inhaltliche Bestimmung der *δικ. θεου* gewinnen: sie ist dasjenige Verhalten Gottes, das den Sünder zum Heil führt, genauer durch *δικαιωσις* zur *ζωη* (Gegensatz *κατακριμα - θανατος*). Wir können also schon auf Grund dieser Erwägungen die *δικαιοσυνη θεου* bestimmen als das

rechtfertigende und dadurch zum Heil führende Verhalten des gerechten Gottes gegenüber dem sündigen Menschen. (Der Zusammenhang dieses christlichen Begriffes der δικ. θ. mit der Geschichte des Begriffs יהוה (צדק) צדקת im Alten Testament kann hier nicht aufgezeigt werden. Im übrigen verweise ich für diese Auffassung des paulinischen Terminus auf Häring, *Δικαιοσυνη θεου* bei Paulus.)

Der zweite Gegensatz *εργα νομου — πιστις* ist sehr viel klarer, so daß wir nicht ausführlich darauf einzugehen brauchen. Nur darauf muß hingewiesen werden, daß die beiden hierdurch bezeichneten Arten des menschlichen Verhaltens — genauer können wir sagen, ihres Verhaltens im Hinblick auf das Heil — von Paulus mit größtem Nachdruck als Gegensatz herausgestellt werden. Innerhalb der gemeinsamen Ebene bezeichnen sie also zwei genau entgegengesetzte Richtungen. Diese Absicht des Paulus ist in den weiteren Erörterungen unbedingt festzuhalten.

Wie ist nun aber das Verhältnis der beiden Begriffspaare zueinander? Aus der gemeinsamen Beziehung auf V. 16b ist klar, daß die *δικαιοσυνη θεου* das Verhalten Gottes bezeichnet, das zur *σωτηρια* führt, *πιστις* das Verhalten des Menschen, das zu demselben Ziele hinführt. Die direkte Beziehung zwischen ihnen kann man nun aber auf verschiedene Weise herzustellen suchen:

1. Dadurch, daß die *πιστις* als die Bedingung dieses Verhaltens Gottes gefaßt wird. Das ist der Weg, den die spätjüdische Theologie in ihrem Dogma von der Rechtfertigung auf Grund des Glaubens eingeschlagen hat. Dadurch wird das prius in das Verhalten des Menschen gelegt. Der Mensch muß zuerst aktiv sein in Richtung auf das Heil; erst auf Grund seiner Aktivität tritt Gott in Aktion. Es ist nun aber sofort klar, daß dadurch der scharfe paulinische Gegensatz von

Werken und Glauben aufgehoben wird. Auch der Glaube ist Werk des Menschen, nur mit anderem Inhalt als die Werke. Diese Beziehung wird also nicht der Meinung des Paulus entsprechen.

2. Nur eine Abart dieses Versuchs, und keine glückliche, bedeutet der Versuch Kühls, die δικ. θεου als die rein formale Normgemäßheit Gottes zu fassen, die ihren Inhalt erst durch die Normbestimmung erhält, die im Evangelium dahin geht, daß der Glaube die von Gott gesetzte Norm der Gerechtigkeit ist. Auch hier wird der Glaube zu der von Gott geforderten Leistung des Menschen, das heißt: zum „Werk", in demselben Sinne wie oben. Dazu kommt als neue Errungenschaft jenes abstrakte Theologumenon der rein formalen Normgemäßheit = δικαιοσυνη θεου. Es kann hier nicht der Nachweis geführt werden, daß schon im A. T. der Begriff der Gerechtigkeit Gottes einen so reichen Inhalt hat, daß rein geschichtlich betrachtet der Gedanke der δικ. θ. im Sinne Kühls für Paulus eine Unmöglichkeit war. Aber darauf müssen wir hinweisen, daß aus dieser „formalen Normgemäßheit Gottes" und dem Zorn Gottes niemals ein Gegensatz gebildet werden kann. Man muß also dann entweder den Gegensatz εργα νομου — πιστις allein stehen lassen — das trifft nicht die Absicht des Paulus — oder man muß die Gegensätze unklar vermischen (s. oben). — Die Abstraktheit des Begriffs δικαιοσ. θεου wirkt zudem auch auf den Begriff πιστις ein. Wenn Glaube die Bedingung ist, die vermöge der allgemeinen Normgemäßheit Gottes die Rechtfertigung und das Heil an sich zieht, dann ist schlechterdings nicht einzusehen, warum der Glaube einen bestimmten Inhalt haben muß, warum er Glaube an Jesus, oder mit anderer Wendung: Glaube an den, der den Gottlosen rechtfertigt (4, 5), sein muß. Auch der Begriff δικαιουν würde sinnlos werden, da der Glaube der

von Gott gesetzten Norm entspricht, also der Gläubige an sich gerecht ist.

3. Jene konkrete Bestimmung des Glaubens weist darauf hin, daß nicht der Glaube die Bedingung des rechtfertigenden Handelns Gottes ist, sondern umgekehrt. Die δικ. θ. als dasjenige Verhalten Gottes, das im Evangelium offenbar wird und sich im Rechtfertigen betätigt, ist ein objektives Faktum, das vor dem Glauben des einzelnen steht. Eben diese Offenbarungstatsache ist der Inhalt des Glaubens, der seinerseits nur an ihr entstehen kann. Der Glaube ergreift lediglich diese Tatsache, d. h. unterstellt sich diesem Wirken Gottes. Insofern ist er allerdings eine Bedingung der Errettung des einzelnen Subjekts, nicht aber Bedingung der δικ. θ., d. h. des rechtfertigenden Verhaltens Gottes.

Das ist nun aber wichtig für das Verständnis der ersten Kapitel des Rö. Wenn diese nach 1, 17a. 18; 3, 21 durch den Gegensatz ὀργη θ. — δικ. θ. bestimmt sind, so sind die Erörterungen über die πιστις nicht der Kern der Sache, auch nicht ein Stück von ihm, da die δικ. θ. in keiner Weise von der πιστις abhängig zu denken ist; sie haben vielmehr die Bedeutung, die Aussagen über die δικ. θ. unter einem bestimmten Gesichtspunkt zu ergänzen, nämlich im Hinblick auf die Frage: welches Verhalten des Menschen entspricht diesem Verhalten Gottes? (Vgl. den Übergang zu 3, 27ff.) Die Antwort auf diese Frage — Glaube im Gegensatz zu den Werken — ist nicht ohne weiteres mit dem Begriff δικ. θ. gegeben, obwohl die tiefe positive Beziehung, die zwischen beiden besteht, schon darin und eben darin sich ausdrückt, daß die πιστις nicht ein Bestandteil der δικ. θ. ist. Nämlich weil diese das heilschaffende Verhalten Gottes bezeichnet, kann ihr auf seiten des Menschen nur der Glaube, d. h. das reine Hinnehmen, entsprechen.

Wir begnügen uns an dieser Stelle mit diesen Erkenntnissen über die Beziehung zwischen den beiden Begriffspaaren, weil sie für das Verständnis des V. 17a genügen.

Wenn wir nämlich das nunmehr Erarbeitete auf diesen Satz anwenden, so lösen sich die in ihm enthaltenen Probleme, wie mir scheint, mit größter Klarheit auf. Zunächst erscheint nun die Aussage *δικ. θ. εν αυτῳ αποκαλυπτεται* als eine in sich geschlossene vollwertige Aussage — die entscheidende Aussage über das Evangelium —, deren Begriffe an sich nicht ergänzungsbedürftig sind, — weder die *δικ. θ.* noch etwa gar das *αποκαλυπτεται*, das z. B. Zahn mit *εκ. πιστ. εις πιστ.* zusammennimmt, ohne einen einigermaßen befriedigenden Sinn herauszufinden. Vielmehr bedeutet hier diese weitere Bestimmung — ganz analog dem Verhältnis von 3,27ff. zu 3, 21—26 — eine Ergänzung, die unter dem besonderen Gesichtspunkt hinzutritt, was für ein Verhalten denn nun dieses im Evangelium offenbarwerdende Verhalten Gottes von seiten des Menschen erfordere. Antwort: 1. es fordert Glauben vom Menschen, d. h. lediglich Hinnahme, — denn selbstverständlich ist das doppelte ‚*πιστις*' hier wie überall in bewußtem, schärfstem Gegensatz zu den *εργα* gesagt, — und 2. es führt auch den Menschen nicht wieder in Werke, sondern wiederum nur in Glauben hinein (vgl. Rö. 8). Zur syntaktischen Form des Satzes ist zu sagen, 1. daß das *εκ πιστεως εις πιστιν* sachlich selbstverständlich zum Inhalt der Offenbarung im Evangelium, d. h. zur *δικαιοσυνη θεου* gehört, nicht aber zu *αποκαλυπτεται* oder zum ganzen Satz. Vollends eine Zerreißung der Wendung, wie Kühl sie augenscheinlich im Sinne hat, bedarf keiner Zurückweisung. 2. Anderseits ist *εκ πιστεως εις πιστιν* auch nicht eine unmittelbare Näherbestimmung der *δικαιοσυνη θεου*, kann es auch sachlich nicht sein, wie oben ausgeführt ist. Es ist eine locker angefügte Ergänzung. Daß diese Bestimmung

nicht zur Formulierung eines neuen vollständigen Satzes geführt hat, entspricht der gedrängten Wucht dieser thematischen Sätze. Diesem sachlichen Befund entspricht die Wortstellung ganz genau. Wir würden etwa hinter *αποκαλυπτεται* einen Gedankenstrich setzen.

Bei dieser Auffassung schließen sich nun aber auch die Sätze 16 b, 17 a erst recht zusammen. Das Evangelium Gottes ist Kraft zur Rettung (a) — für jeden, der es annehmen will (b); denn in ihm wird rechtfertigendes Verhalten Gottes offenbar — durch Gerechtigkeit geht ja der Weg zum Heil — (a) und dieses fordert vom Menschen nichts als Annahme (b). Das Schwergewicht der Begründung fällt auf die große, alles verändernde Gottestat, aber auch die Zusatzbestimmung *εκ πιστεως εις πιστιν* ist dabei von großer Bedeutung. Denn erst dadurch, daß nichts als der Glaube auf der Seite des Menschen stehen soll, ist es ganz gesichert, daß das Evangelium ihn wirklich zum Heile führt, und daß jeder ohne Unterschied das Heil erlangen kann.

Es ist nun noch ein kurzes Wort über 17 b zu sagen. Hier ist die Lösung im Grunde überaus einfach. Es bedarf nur eines flüchtigen Blickes auf die Zusammenhänge des Rö. Umstritten ist bekanntlich in der Hauptsache die Beziehung des *ἐκ πιστεως*. Entscheidend für diese Frage ist jedenfalls nicht die ursprüngliche Beziehung der Bestimmung im Alten Testament, sondern die Frage: wie gehören die Begriffe für Paulus zusammen? — Daß zunächst die Wendung *ο δικαιος εκ πιστεως* sowohl sprachlich möglich als durchaus paulinisch gedacht ist, ergibt sich daraus, daß Paulus nicht nur das Tätigkeitswort *δικαιουν* durch *εκ πιστεως* und analoge Formeln näher bestimmen kann, vgl. 3, 30, sondern daß er auch das Substantivum *δικαιοσυνη* durch *εκ πιστεως* (Rö. 9, 30; 10, 6) und analoge Bildungen bestimmt. Die Verbindung dieser beiden Begriffe spielt im Rö. eine bedeutende Rolle, so besonders

3, 27—4, 25, ferner auch 10, 4ff.; auch Kap. 2 und 3, 1—20 beschäftigen sich sachlich damit (Gegensatz). Dahingegen werden wir im Rö. vergeblich nach einer unmittelbaren Verbindung der Begriffe *ζην* (*ζωη*) und *πιστις* suchen, — und das ist nicht zufällig. Denn gerade in dem Gedankenkreis des Rö. steht zwischen *πιστις* und *ζωη* stets der Begriff *δικαιοσυνη*. Welche Bedeutung gerade diese Folge der Begriffe im Rö. hat, wird im folgenden noch deutlicher werden. Wir haben demnach das *εκ πιστεως* zu *ο δικαιος* zu ziehen. Das entspricht aber auch genau dem Zusammenhang der Verse 16. 17. Die beiden Begriffe *δικαιοσυνη* und *πιστις* haben wir ja bereits in 17a gefunden. Zwar ist die *δικ. θ.* nicht identisch mit der *δικαιοσυνη*, die als eine *δικ. εκ πιστεως* bezeichnet werden kann. Dort ist Gott, hier der Mensch Subjekt. Aber diese ist das unmittelbare Resultat der Betätigung jener und gehört darum unmittelbar mit ihr zusammen (vgl. besonders 10, 3—6). Anderseits findet der Begriff *ζην* sein Korrelat in 16b in dem Begriff *σωτηρια*. Das Verhältnis von *δικαιοσυνη* und *πιστις* einerseits und *σωτηρια* (*ζωη*) anderseits in 16b und 17a ist aber durch das *γαρ* eindeutig als das von Bedingung und Folge bestimmt. Dieses Verhältnis ist im Rö. konstant, einerlei, ob es sich um *σωτηρια* oder *ζωη* handelt. Das bestätigt besonders Kap. 5 (einerseits 5, 1—11, anderseits 5, 21. 18). Wir werden daher auch in dem Zitat 17b diese sachliche Beziehung der Begriffe annehmen müssen. Das Zitat stellt also für sich dieselbe Gedankenverbindung her wie 16b 17a zusammen. Es ist daher nicht Begründung zu 17a allein, sondern zur ganzen Aussage: das Evangelium ist Gottes Kraft zur Rettung, — weil in ihm Gerechtigkeit Gottes sich offenbart, die den Menschen rechtfertigt aus Glauben.[1]) —

[1]) Diese Auffassung des Zitats steht nicht in Widerspruch mit seiner Verwendung Gal. 3, 11. Auch hier liegt das Ziel der Ausführungen ja nicht

Zusammenfassend stellen wir noch einmal heraus, was Paulus in diesen Versen als Thema seines Briefes angibt: Er will zeigen, daß das Evangelium, das er predigt, allen anderen Religionen schlechthin überlegen ist. Das begründet er damit, daß das Evangelium allein dem Menschen das bringt, was sein tiefstes Verlangen ist und sein muß: das Heil,[1]) — und daß es das wirklich bringt, weil es nicht — wie andere Religionen, die dasselbe anpreisen — Menschenmeinung, sondern reale Gotteskraft ist, — und endlich, daß es ohne irgendwelche Ausnahmen oder Unterschiede für jeden, der es gläubig annimmt, diese wirksame Gotteskraft zum Heil ist. Daß aber das Evangelium diese Wirkung hat, beruht genauer darauf, daß es dasjenige beschafft, was nach dem alten Prophetenwort die Bedingung des Heils, des Lebens ist, die Gerechtigkeit aus Glauben (17 b). In ihm nämlich offenbart sich die *δικαιοσυνη θεου*, d. h. ein Verhalten Gottes, das den Menschen rechtfertigt, und zwar ohne von seiten des Menschen irgendetwas anderes zu erfordern als Glauben, weder als Grund noch als Folge der Gottestat.

c) Die Gliederung des Briefes auf Grund der thematischen Sätze.

Wir wollen nunmehr versuchen, die Bedeutung des diesem Thema zugrundeliegenden Gedankenzusammenhangs für den

---

in dem Begriff *δικαιος*, sondern im Begriff *ευλογια* (im Gegensatz zur *καταρα*), der in der Ebene der *σωτηρια* liegt. Auch hier steht — wie wohl nicht so deutlich ausgesprochen wie im Rö. — der Begriff *δικαιος* zwischen *πιστις* (resp. *νομος*) und *ευλογια* (resp. *καταρα*).

[1]) Wenn hier der Begriff *σωτηρια* nicht durch Rettung, sondern durch Heil wiedergegeben ist, so liegt der Grund darin, daß unser Wort „Rettung" einen rein negativen Klang hat, während der paulinische Begriff der *σωτηρια* — schon vermöge seiner eschatologischen Färbung — starke positive Inhalte mit umschließt. (Vgl. die Ausführung dieses Themabegriffs in Kap. 5). Das Wort „Heil" (vgl. „Heiland") enthält dagegen im christlichen Sprach-

Aufbau des Rö., den wir ja schon mehrfach heranziehen mußten, abschließend festzustellen. Das ermittelte Schema zeigt zunächst einerseits die *σωτηρια* (Ziel) — anderseits die Begriffe *δικ. θ.* und *πιστις* (Begründung). Diese beiden Begriffe spielen, wie festgestellt, 3, 21 (vgl. 1, 17a)—4, 25 eine entscheidende Rolle. Wir dürfen aber auch 1, 18—3, 20 hinzunehmen, denn in diesem Abschnitt werden ja die Negativa zu diesen Begriffen behandelt (*οργη θεου — εργα νομου*). Dahingegen fehlen in diesen ersten Kapiteln die Begriffe *σωτηρια* und *ζωη*. Es ist freilich unverkennbar, daß in den Begriffen Zorn und Gerechtigkeit Gottes der Gedanke an ihre Auswirkung in Gericht und Tod einerseits, in Rettung und Leben anderseits bereits mitschwingt. Das tritt hervor, wenn wir sie im Zusammenhang mit den thematischen Sätzen 1, 16. 17 lesen. Besonders der Begriff des Zornes Gottes enthält unmittelbar den Gerichts- und Unheilsklang (vgl. bes. 2, 5). Auf dieser Seite ist der Zusammenhang ja auch noch unmittelbarer und weniger dogmatisch vermittelt, als auf der andern (Gerechtigkeit Gottes und Heil), obwohl er auch dort bereits vom A. T. her feststand. Je enger die Begriffe zusammengehören, um so schärfer tritt es hervor, daß Paulus hier die Gerechtigkeit Gottes ohne Hineinziehung der *σωτηρια* erörtert, daß er erst 5, 1 die Gedanken dahin weiterführt. Gleich der Einsatz 5, 1 *δικαιωθεντες ουν* (vgl. V. 9 und das parallele *καταλλαγεντες* V. 10) blickt ja deutlich auf das *δικαιουσθαι* zurück. Dieses ist offensichtlich die durch 1, 18—4, 25 festgestellte Grundlage, auf der Paulus nunmehr weiterbaut mit Begriffen wie: *ειρηνη, προσαγωγη, ελπις, σωζεσθαι* (1—11). Besonders der Gedankengang V. 6—11 zeigt, daß die Verbindung

---

gebrauch beide Momente, freilich mit stärkerer Betonung des positiven. Es kann darum zwar nicht immer, aber gerade in diesem Zusammenhange das Wort *σωτηρια* am besten ersetzen.

δικαιοσυνη — σωτηρια hier einen Fortschritt bedeutet. Der folgende Abschnitt V. 12—21 fügt noch die Begriffe *ζωη*, *βασιλευειν* hinzu.

Es ist also ganz deutlich, daß der Übergang von Kap. 1—4 zu 5 genau dem in 1, 16. 17 aufgezeigten inneren Zusammenhang der Begriffe entspricht. Zwischen Kap. 4 und 5 liegt also ein Einschnitt, der in den thematischen Sätzen bereits vorgezeichnet ist. Kap. 1—4 erörtern die *δικ. θεου* (und *δικ. εκ πιστεως*), die die *σωτηρια* begründet, Kap. 5 die *σωτηρια* selbst.

Vielleicht können wir noch über diese erste wichtige Erkenntnis hinauskommen. 1, 16b bietet in dem Zusatz *Ιουδαιῳ τε πρωτον και Ελλ.* vielleicht eine Handhabe dazu. Sollte nicht diese Bestimmung auf die Erörterung Kap. 9—11 verweisen? Gegen diese Beziehung läßt sich einwenden, daß jene Formel, die im ersten Teil des Briefes einige Male wiederkehrt — und nicht zufälligerweise — sich in Kap. 9—11 nicht findet. Doch ist anderseits nicht zu verkennen, daß 9—11 ein Problem behandeln, das mit dem in jener Formel festgestellten Tatbestand aufs engste zusammenhängt. Die heilsgeschichtliche Sonderstellung Israels ist der tragende Grund für beides. Daher mag es wohl denkbar erscheinen, daß Paulus hier bewußt eine — wenn auch unbestimmte — Hindeutung auf das dort behandelte Problem gegeben habe. Dann aber legt sich uns die Vermutung nahe, daß die zwischen den beiden festgestellten Einschnitten liegende Erörterung Kap. 5—8 ebenfalls zu einem einheitlichen Abschnitt unter dem Leitwort *σωτηρια* oder *ζωη* zusammenzufassen sei. Wir besäßen dann in 1, 16. 17 eine Art Disposition des ganzen systematischen Teils. So hat schon Bengel die Sache aufgefaßt (Gnomon, z. St.; ähnlich Häring a. a. O.).

Indessen so lockend dieser Versuch ist, es ist doch vorläufig nicht möglich, ein sicheres Urteil darüber zu gewinnen.

Es ist dazu einerseits eine Erörterung des Problems der Kap. 9—11 erforderlich, die hier noch nicht am Platze ist, anderseits ist besonders der Abschnitt Kap. 5—8 so kompliziert, daß es nicht möglich ist, ihn kurzerhand zusammenzufassen und einzuordnen; das bestätigt ein Blick in die Kommentare. Das schwierige Problem von Kap. 6—8 läßt sich erst in Angriff nehmen, wenn der Inhalt von Kap. 1—5 mit größerer Präzision erfaßt ist. Wir beschränken uns darum vorerst auf den Abschnitt Kap. 1—5, der deutlich dem 1, 16f. vorgezeichneten Gedankensystem entspricht.

Hinsichtlich dieses Abschnittes lassen sich nun aber aus 1, 18 weitere Erkenntnisse gewinnen.

Kap. 1—4 zunächst sind durch die markanten Sätze 1, 18; 3, 21 deutlich in zwei Hälften geteilt, dem Gegensatz Zorn Gottes — Gerechtigkeit Gottes entsprechend. Nimmt man die Korrespondenz von 1, 17a und 3, 21 hinzu, so erscheint 1, 18 bis 3, 20 als negativer Unterbau für 3, 21—4, 25. Damit scheint nun eine durchaus einfache, klare Ordnung festgestellt zu sein, — in Wahrheit wird gerade in diesem Moment ein Problem sichtbar, das in dem γαρ 1, 18 steckt.

1. Die nächstliegende Deutung desselben ist die, daß der Zorn resp. die Offenbarung des Zornes der sachliche Grund für die (Offenbarung der) Gerechtigkeit Gottes sei. Das ist schlechterdings ausgeschlossen. *Οργη θεου* und *δικαιοσυνη θεου* beziehen sich ja auf das Verhalten Gottes, nicht der Menschen. Es hieße also, die *δικ. θ.*, sagen wir einmal kurz: die „Gnade Gottes" als notwendige Folge seines Zornes hinstellen. Und selbst wenn man sich an den anderen, im Verhalten des Menschen liegenden Gegensatz — Werke und Glaube — halten wollte (etwa unter Hinweis auf 3, 23f.), so würde alles genau ebenso verkehrt. Man würde damit eine logische Notwendigkeit über Gott postulieren, die auf

dem Postulat beruht: die Menschen sollen zum Heil kommen. Da sie nun durch ihre Werke nur unter den Zorn Gottes geraten, müssen sie aus Glauben gerechtfertigt werden.

2. Man hat darum versucht (Feine a. a. O. S. 88), 1, 18 als Erkenntnisgrund für 1, 17 zu fassen. Das ist natürlich nur unter stärkster Betonung des *αποκαλυπτεται* möglich. Dann ist aber nicht mehr der objektive Gegensatz Zorn Gottes — Gerechtigkeit Gottes bestimmend, sondern die subjektive Erfahrung drängt sich in den Vordergrund. Die besondere Erfahrung der Gerechtigkeit Gottes, die die Christen besitzen, ist der Sachgrund für ihre subjektive Erkenntnis des Zornes Gottes. Im Text ist aber augenscheinlich von einer besonderen Erkenntnis besonderer Subjekte gar nicht die Rede. Das *αποκαλυπτεται* spricht von einem objektiven Kundwerden der objektiven Wirklichkeit des Zornes Gottes. Und diese objektive Wirklichkeit ist es, um die es sich im folgenden handelt. Auch das gegensätzliche *νυνι δε* 3, 21 wird sonst einfach sinnlos. Feine liest denn auch ziemlich glatt darüber hinweg. Sollte irgendwie von einer besonderen Erkenntnis, die nur den Christen zugänglich ist, die Rede sein, dann konnte ein *οιδαμεν* oder zumindest ein persönliches Objekt bei *αποκαλυπτεται* (dann wohl richtiger ‚*φανερα εστιν*') in 1, 18 nicht fehlen. Es fehlt aber tatsächlich im Text jede Andeutung dessen, daß nur den Christen auf Grund ihrer Erfahrung das Walten des Zornes über der Menschheit offenbar ist. Der „Erkenntnisgrund" dokumentiert hier wie in den meisten Fällen nur die Verlegenheit des Auslegers.

3. Eine klare Lösung ergibt sich dahingegen, wenn man die strenge Beziehung des *γαρ* auf 1, 17a preisgibt. Das hätte eigentlich schon das *νυνι δε* 3, 21 nahe legen müssen. Das *γαρ* bezieht sich auf den ganzen Gedanken 1, 16f. Schon in dem *ου . . . επαισχυνομαι* 1, 16a liegt ja — wie früher

festgestellt — der Hinweis auf die Religionen und Weltanschauungen, mit denen das Evangelium in Rom und anderwärts in Konkurrenz zu treten hatte. Eben dieser Blickpunkt erweist sich hier als die Gedankenführung bestimmend. Es soll durch 1, 18ff. nicht der Inhalt des Evangeliums — daß es Gottes Gerechtigkeit offenbart — begründet werden, sondern die einzigartige Bedeutung, die es eben durch ihn besitzt, soll durch den Hinweis darauf begründet werden, daß außerhalb des Evangeliums die gesamte Menschheit unter der *οργη θεου* steht, das heißt, daß alle anderen Religionen im entscheidenden Punkte versagen.[1] [2])

Eine Bestätigung dieser Auffassung des Zusammenhanges bringt auch der Abschnitt 5, 12—21. Auch hier wird in analoger Weise der Gedanke von 1, 16a durchgeführt, ein bedeutsames Zeichen dafür, wie stark er die Gedanken des Rö. bestimmt. Der Unterschied im Aufbau der beiden Teile liegt lediglich darin, daß Paulus im zweiten Teil zunächst positiv auf dem sachlichen Ergebnis von 1—4 weiterbaut (Gerechtigkeit — Heil), und dann erst nachträglich auf das ganze Resultat, das naturgemäß 1—4 mit umfaßt, den Gesichtspunkt 1, 16a anwendet. Die Erörterung mündet also in diesem Gedanken, wie sie mit ihm eingesetzt hat. Mit diesem Kap. 1—5 bestimmenden Gedanken stehen wir aber — wie besonders 5, 12—21 zeigen,

---

[1]) Der tiefere Sinn dieser Begründung soll hier noch nicht aufgezeigt werden, sondern erst nach genauerer Erfassung der Gedanken dieses Abschnittes.

[2]) Trotz dieser Beziehung des *γαρ* und damit des Inhaltes von 1, 18—3, 20 behält dieser Abschnitt auch Bedeutung als negativer Unterbau der sachlichen Erörterungen über die *δικαιοσυνη θεου* und ihre Beziehungen (3, 21—4, 25). Indem Paulus sein Urteil über die anderen Religionen ausführt und begründet, liefert er zugleich wichtige Beiträge zum Verständnis der *δικαιοσυνη θεου* und ihrer Wirkung, so besonders durch den Nachweis, daß auf Grund von Gesetzeswerken Gerechtigkeit nicht zu erlangen ist. Aber in diesem Nebenerfolg, so wichtig er ist, liegt nicht die primäre Absicht des Ganzen.

unmittelbar vor dem Begriff, auf den es uns ankommt, vor dem Begriff der Heilsgeschichte. Dennoch soll diese Verbindungslinie hier noch nicht gezogen werden. Wenn auch schon der Ansatz der Gedanken eine Tendenz auf die Heilsgeschichte hin zeigt, so läßt sich aus ihm doch noch nicht mit Sicherheit feststellen, ob es wirklich diese Idee ist, die sie bestimmt hat. Wir müssen uns nun den Ausführungen der ersten Kapitel zuwenden, um aus ihnen selbst Klarheit darüber zu gewinnen. Und zwar müssen wir uns dabei zunächst von dem Gedanken an die Heilsgeschichte freimachen, um der Gefahr zu entgehen, irgend eine vorgefaßte Idee in den Text hineinzulegen. Der Text selbst soll zeigen, durch welche Gesichtspunkte er bestimmt ist.

2. Die Durchführung des Themas in 1, 18—5, 21.

a) Die Gegenüberstellung 1, 18—3, 21.

Der Abschnitt 1, 18—4, 25 ist, wie schon festgestellt, durch die Gegenüberstellung von *οργη θεου* und *δικαιοσ. θεου* gegliedert und beherrscht. Einerseits stehen wir vor einer Zornoffenbarung, anderseits vor einer Gerechtigkeitsoffenbarung Gottes. Wir fragen zunächst nach dem Sinn dieses Einerseits-Anderseits, d. h. der Objektsbeziehung der beiden Abschnitte.

Für die *δικαιοσυνη θεου* ist sie durch das *νυνι δε* 3, 21 gegeben, das auf *εν αυτῳ* 1, 17 = *το ευαγγελιον* 1, 16 zurückweist. Dieses können wir nach 1, 3 noch näher bestimmen als die Botschaft von Christus. Dem steht die Bestimmung 1, 18: *επι πασαν ασεβειαν και αδικιαν ανθρωπων* gegenüber. Da das *ανθρωπων* ganz allgemein gehalten ist und demzufolge auch die weitere Bestimmung *των την αληθειαν . . . κατεχοντων* nicht limitierend, sondern qualitativ bestimmend gedacht werden muß, — so können wir sagen: denjenigen, die

in Beziehung zum Evangelium oder zu Christus stehen, wird die gesamte übrige Menschheit gegenübergestellt.

Diese Scheidung ist aber nicht nur eine sachliche, sondern zugleich eine zeitliche, geschichtliche, wie das *νυνι* 3, 21 zeigt. Es weist darauf hin, daß das Evangelium eine geschichtliche Tatsache ist, daß das Offenbarwerden der rechtfertigenden Gerechtigkeit Gottes in einem bestimmten Augenblick der Geschichte, in Christus, erfolgt ist. (Vgl. auch das *πεφανερωται*). Paulus will also sagen, daß die gesamte Geschichte der Menschheit vor Christus unter der Zornoffenbarung Gottes steht, daß es „nun aber" eine Gerechtigkeitsoffenbarung Gottes gibt.

Welchen Sinn haben nun aber die inhaltlichen Bestimmungen *αποκαλυπτεται οργη θ.* und *δικ. θ. πεφανερωται*? Sind sie so gemeint, daß der Gegensatz lediglich in dem Offenbarwerden liegt, so daß über die objektive Tatsächlichkeit des göttlichen Zornes oder der göttlichen Gerechtigkeit damit gar nichts gesagt wäre? Man könnte das etwa in dem Sinne meinen, daß einer früheren falschen Gotteserkenntnis, die vom Zorn Gottes redete, nun eine neue Gotteserkenntnis gegenübergetreten sei, die Gottes Verhalten als rechtfertigende Gerechtigkeit verstehe. Oder man könnte an eine göttliche Erziehung denken, die zunächst den Menschen unter den Glauben an Gottes Zorn stellt, um ihn dadurch auf den Glauben an seine Gerechtigkeit vorzubereiten. — Der erste Gedanke nun ist hier völlig ausgeschlossen, weil *αποκαλυπτεται* nicht ein Ausdruck für menschliche Erkenntnis ist, sondern eine Tat Gottes bezeichnet. (Dieses stark unterstrichen durch *απ' ουρανου*.) Der Gedanke an eine verschiedene und verschieden wahre Gotteserkenntnis liegt dem Text völlig fern. Von den Menschen als Empfängern der Offenbarung ist überhaupt nicht die Rede, sondern von ihnen als Objekt des göttlichen Zornes resp. seines rechtfertigenden Verhaltens. Damit ist aber zu-

gleich schon die zweite Meinung abgewiesen, daß es sich um eine erziehende Offenbarung handele, der gegenüber wir die Frage nach der Realität ihres Inhalts nicht stellen dürfen. Es handelt sich nicht primär um Übermittlung von Erkenntnissen über Gott, sondern um Tatoffenbarung, d. h. um ein praktisches Verhalten Gottes gegenüber den Menschen. Genauer: Zorn und Gerechtigkeit bezeichnen die allgemeine Haltung Gottes gegenüber der Welt, die sein gesamtes Handeln mit ihr bestimmt und sich eben darin enthüllt. Wir können sie als Prinzip des göttlichen Handelns mit den Menschen ansprechen, und die Gegenüberstellung 1, 18—3,21 besagt dann nicht weniger, als daß das Prinzip des göttlichen Handelns ein anderes geworden ist. Auch die Wendung, daß „in dem Evangelium Gottes Gerechtigkeit offenbart wird" 1, 17, spricht nicht dagegen, denn es ist hier nicht bloß an eine Botschaft von Gott her gedacht, sondern an seine Tatoffenbarung in Christus, die den Inhalt des Evangeliums bildet. In 1, 18 kommt der Charakter der „Tatoffenbarung" in dem Zusatz *απ' ουρανου* besonders nachdrücklich zum Ausdruck. Wir können diesen Vers geradezu übersetzen: Zorn Gottes ergeht offenkundig über ... Wenn wir nun die Verbindung mit den früheren Ausführungen über die Objektsbeziehung der Sätze aufnehmen, so ergibt sich als Inhalt der Gegenüberstellung, daß die gesamte Geschichte der Menschheit vor Christus und noch in der Gegenwart, soweit sie nicht durch ihn bestimmt ist (*πιστις*!), realiter und offenkundig — wir können hinzufügen: und unausweichlich (*απ' ουρανου*) — unter Gottes Zorn steht, seit Christus dagegen, so weit sie mit ihm in Beziehung steht, unter dem rechtfertigenden Walten Gottes.

Die volle Bedeutung dieser Aussagen wird deutlich, wenn wir uns daran erinnern, daß in den Gedanken des göttlichen Zornes und seiner Gerechtigkeit der Gedanke an ihre Aus-

wirkung mitschwingt. Wenngleich diese Wirkung erst in Kap. 5 dargestellt wird, ist es doch, wenn wir die Absicht der Gegenüberstellung erfassen wollen, berechtigt und notwendig, diese hier nur erst mitschwingenden Gedanken zum Verständnis heranzuziehen, zumal dieselbe Gegenüberstellung in 5, 12ff. wieder aufgenommen wird. Dann aber ist es deutlich, daß Zorn und Gerechtigkeit Gottes als Prinzipien des göttlichen Handelns die Kräfte sind, die das Resultat der Geschichte bestimmen. Die Geschichte, über der Gottes Zorn steht, wird eben dadurch zur Unheilsgeschichte, während das rechtfertigende Verhalten Gottes zum Ziel der Geschichte die *σωτηρια*, das Heil, macht. Der Schnitt, den die Tatoffenbarung Gottes in Christus durch die Geschichte zieht, ist der Schnitt zwischen einer Unheilsgeschichte und einer Heilsgeschichte. Und eben das ist der Sinn dieser 1, 16 begründenden Gegenüberstellung: der Hinweis darauf, daß die gesamte Geschichte der Menschheit außer Christus mit allem, was an geistigen Kräften in ihr wirksam geworden ist, Unheilsgeschichte ist, daß dagegen die durch Christus bestimmte Geschichte Heilsgeschichte ist.[1])

Von Wichtigkeit ist dabei das Doppelte, daß einerseits die Begriffe Zorn und Gerechtigkeit Gottes in einem geschichtlichen Verhältnis gedacht sind, anderseits, daß die Geschichte hier unter dem Gesichtspunkt des Heils betrachtet wird. Dieses letztere zeigt, daß es sich hier nicht etwa um eine religionsgeschichtliche Vergleichung handelt, — die Religionsgeschichte kommt höchstens als Stoff in Frage. Es ist vielmehr eine systematische Fragestellung, der das Evangelium einer-

[1]) Der Begriff „Heilsgeschichte" ist hier noch in einem sehr abgeschwächten Sinn gebraucht, wie durch die weiteren Ausführungen deutlich wird. Er bezeichnet nur einen Ausschnitt der Geschichte, in dem Gott zum Heil wirksam wird; der Gedanke an eine Führung der ganzen Geschichte zum Heil soll hier noch nicht damit ausgesprochen sein.

seits, die übrigen Religionen insgesamt auf der anderen Seite unterworfen werden, die Frage nach ihrer Heilskraft (*δυναμις εις σωτηριαν*). Diese Verknüpfung der Begriffe „Geschichte" und „Heil" versetzt uns noch nicht in die „Idee der Heilsgeschichte" hinein. Gleichwohl ist sie von Bedeutung, einerseits, weil sie uns zeigt, in welcher Richtung die Gedanken des Paulus sich bewegen, anderseits, weil der Satz, daß es einen Wendepunkt der Geschichte und zwar unter dem Gesichtspunkt des Heiles gibt, allerdings eine Aussage enthält, die für die Idee der Heilsgeschichte grundlegend ist.

b) Die Begründung zu 1, 18 in 1, 19—3, 20.

Was ist nun der Sinn der auf 1, 18 folgenden Begründung?

aa) Die Objektsbeziehung.

Wir versuchen zunächst wieder die Objektsbeziehung der einzelnen Abschnitte zu ermitteln. Dabei lassen wir den besonders problematischen Abschnitt 2, 1ff. vorläufig beiseite und gehen von 1, 19ff., 2, 17ff. aus.

Daß es sich 2, 17ff. um den Juden handelt, steht außer Frage; dagegen ist die Beziehung von 1, 19ff. strittig. Die meisten Ausleger entscheiden sich für die Beziehung auf die Menschheit im ganzen, Heiden und Juden umfassend. Dabei stützen sie sich vornehmlich auf das *επι πασαν . . . ανθρωπων*, dessen allgemeine Beziehung im Text durch nichts eingeschränkt ist, sodann auf die sich im Allgemeinmenschlichen haltende Ausführung 1, 19ff. selbst.

Daß 1, 18 diese allgemeine Beziehung hat, ist oben bereits zugegeben; zur Erhärtung verweise ich nur noch auf den Schluß des Abschnittes 3, 19f., wo mit dem Hinweis auf die *οργη θεου* (*υποδικος*) zugleich auch das *πασαν* aus 1, 18 aufgenommen wird.

Aber es fragt sich noch, ob diese allgemeine Beziehung des Themasatzes V. 18 sich auch auf den ersten Abschnitt der Begründung ausdehnt. Wenn wir nämlich auf die universalen Bestimmungen in 3, 19 sehen, so zeigt sich, daß sie eine bestimmte Richtung haben, die sich aus dem unmittelbar vorhergehenden Stück der Begründung ergibt. Sie haben im Zusammenhang mit 3, 19a und weiterhin Kap. 2 und 3 den Sinn: auch der Jude. Es ist also durchaus mit der Möglichkeit zu rechnen, daß auch im ersten Teil der Begründung 1, 19—32 die allgemeine Bestimmung nach einer besonderen Richtung hin gewandt wird.

Diese Möglichkeit wird nun gerade durch dasjenige Moment verstärkt, auf das die Vertreter jener Auffassung sich berufen, durch den Inhalt der folgenden Begründung. Paulus verweist allerdings auf ein Allgemeinmenschliches, nämlich auf die Tatsache der allen Menschen gegebenen Gottesoffenbarung in der Schöpfung. Gewiß kann dieses Allgemeinmenschliche auch mit Bezug auf den Juden gesagt werden. Ebenso gewiß ist es jedoch, daß Paulus nur gegenüber dem Nicht-Juden, der die geschichtliche Offenbarung Israels nicht besaß, Anlaß hatte, auf dieses Allgemeinmenschliche hinzuweisen. Er denkt also jedenfalls stark an die Heiden. Wir können aber noch weiter gehen. Gegenüber den Juden weist Paulus auf die Tatsache ihrer Sünde sehr nachdrücklich hin (2, 17ff.). Ist das nicht auch ein Allgemeinmenschliches? Daß es das ist, zeigt deutlich der Abschnitt 3, 9—18, in dem Paulus von allen Menschen redet, — doch nur, um sofort wieder die Spezialanwendung auf die Juden zu machen (19a). Daß Paulus hier dieses, dort jenes Allgemeinmenschliche zur Begründung heranzieht, kann nur darin seinen Grund haben, daß er hier wie dort besondere Probleme vor sich sieht. Da nun das Allgemeinmenschliche, auf das er sich 1, 19ff. beruft,

nur im Hinblick auf das Heidentum von Wichtigkeit ist, so legt sich der Schluß nahe, daß eben im Hinblick auf das Heidentum als solches das Problem entstanden sei, das diese Erörterung veranlaßte. Das Heidentum würde also hier als der weitere Kreis innerhalb der Menschheit zu stehen kommen, dem gegenüber die Geltung des Satzes 1, 18 zunächst problematisch wird und begründet werden muß.

Was auf Grund dieser formalen Erwägungen als naheliegende Vermutung erscheint, wird zur Gewißheit, wenn wir den Inhalt der Begründung näher ansehen. Paulus will nicht etwa die Tatsache des göttlichen Zornes resp. der Offenbarung desselben beweisen. Das hätte ja nur dann einen Sinn, wenn es sich um die menschliche Erkenntnis irgend welcher Realitäten handelte. Eine göttliche Tatoffenbarung beweisen zu wollen, ist sinnlos und hier durch *απ' ουρανου* geradezu ausgeschlossen. Eher dürften wir vermuten, daß Paulus den Sachgrund für Gottes Zorn angeben wolle. Indessen auch damit ist die Problemstellung noch nicht scharf erfaßt. Das wird deutlich, wenn wir fragen, wo die Grenze zwischen These und Begründung liegt. Diese liegt jedenfalls vor dem *διοτι*, so daß also das *επι πασαν ασεβειαν κτε.* als Objekt des göttlichen Zornes in die These einbezogen ist. Das bedeutet, daß zumindest der unmittelbare Sachgrund für das Walten des göttlichen Zornes in den Behauptungssatz hineingezogen ist. Das Problem entsteht also erst daran, daß Gottes Zorn über alle Gottlosigkeit usw. ergeht. Wir werden daher wohl kaum fehlgehen, wenn wir die Absicht des Paulus so formulieren: Die innere Berechtigung dieser Tatsache soll begründet werden. Es gehört für Paulus augenscheinlich noch ein zweites Moment neben der menschlichen Sünde dazu, daß Gottes Zorn mit vollem Recht über die Menschen ergehe. Dieses sieht Paulus in dem Besitz der

Gottesoffenbarung. Der innere Zusammenhang dieser Bedingung mit der Folge, der Gottesoffenbarung mit dem Zorn Gottes, wird später erst herausgestellt werden. Hier begnügen wir uns mit dem Hinweis auf die Tatsache, daß Paulus diese zweite Bedingung für notwendig hält. Angesichts dieses inneren Zusammenhangs der drei Faktoren Zorn, Sünde, Offenbarung tritt nun der oben festgestellte Tatbestand ganz deutlich heraus, daß nämlich Paulus hier gerade den Besitz der Offenbarung nachdrücklich in den Vordergrund stellt, während er sich mit dem Nachweis der heidnischen Sünde durchaus nicht aufhält (der Lasterkatalog in der zweiten Hälfte des Abschnittes steht ja unter anderem Vorzeichen), dagegen dem Juden gegenüber mit allem Nachdruck auf den anderen Faktor, die Sünde, verweist, während der Besitz der Offenbarung als selbstverständlich zur Grundlage der Erörterung gemacht wird. Jetzt können wir auch die Ursache dieses Tatbestandes erkennen. Das Problem, das Paulus hier bewegt, bestand gegenüber den Juden nicht; vielmehr gerade daraus, daß dieser Teil der Menschheit durch eine besondere Gottesoffenbarung bevorzugt war, entstand die Frage, ob nicht der andere Teil, der diese Offenbarung nicht hat, gerechterweise von dem Zorn Gottes ausgenommen werden müsse, ob er nicht durch seine Unkenntnis Gottes entschuldigt sei. Dieser Frage begegnet Paulus mit dem Hinweis auf den allgemeinen Besitz der Gottesoffenbarung in der Schöpfung.

Paulus begründet also den ganz allgemeinen Satz 1, 18 zunächst unter einem besonderen Gesichtspunkt, der sich aus der Besonderheit eines Teils der Menschheit, der Juden, ergibt, also auf einer Teilung der Menschheit in Juden und Heiden beruht. Die Anwendung jenes Satzes auf die Heiden macht eine besondere Begründung notwendig. Paulus hat demnach in unserem Abschnitt das Heidentum als den in dieser

Hinsicht weiteren Kreis der Menschheit im Auge. Indem er im Hinblick auf diesen weiteren Kreis die Begründung erbringt, erweist er die Berechtigung des *πασαν*, d. h. die Geltung des Satzes 1, 18 für die gesamte Menschheit.

Wir wenden uns nunmehr dem vielumstrittenen Mittelabschnitt 2, 1ff. zu. Seit alter Zeit haben viele Ausleger mit 2, 1 bereits die Erörterung über den Juden beginnen lassen, so unter den neueren B. Weiß, Schlatter, Lietzm. und Feine. Diese Auffassung hat lebhaften Widerspruch gefunden. Vornehmlich um des *διο* 2, 1 willen leugnen manche, daß überhaupt hier ein Objektswechsel eintrete, und lassen dann je nach der Deutung von 1, 19 ff. die Menschheit im Ganzen (Hofm., Zahn; ähnlich auch Kühl) oder die Heiden (Göbel) das Objekt sein. Wieder andere nehmen einen Objektswechsel an, suchen ihn aber dadurch erträglicher zu machen, daß lediglich eine besondere Gruppe aus dem vorher behandelten Ganzen herausgegriffen werde, und zwar die sittlich Höherstehenden — wiederum entweder unter den Heiden (so bes. Web.) oder innerhalb der gesamten Menschheit.

Was für die Gleichheit der Objektsbeziehung in 1, 19ff. und 2, 1ff. spricht, ist eigentlich nur das *διο*, neben dem ein Wechsel der Beziehung doch wohl durch ein *και συ* oder dgl. markiert sein müßte. Die langen Ausführungen über die Zornverfallenheit der Heiden können doch nicht als Beweis für die der Juden angesprochen werden. Doch wird die auf diese Beobachtung begründete Auslegung ebenfalls von erheblichen Schwierigkeiten gedrückt. Denn 1. ist das *πας ο κρινων* nach den bisherigen Ausführungen äußerst überraschend. Dieses *κρινειν* hat mit den bis 1, 32 aufgezeigten Tatbeständen nichts zu tun, paßt nicht einmal zu ihnen. Allerdings ist auch 1, 32 von sittlicher Erkenntnis die Rede, aber im umgekehrten Sinne. Es ist nämlich dort gesagt, daß Gott die Heiden zur

Strafe in eine solche Verkehrung des sittlichen Empfindens hingegeben habe, daß sie trotz ihrer sittlichen Erkenntnis nicht das ihr entsprechende Urteil über die Laster der Heiden fällen, sondern ihnen vielmehr Beifall spenden. Das ist der genaue Gegensatz zu dem *κρινειν τον ετερον* 2, 1ff.

2. Ebenso wenig paßt der Vorwurf V. 4 zu 1, 21—32. Dieselben Leute, die Gott abgesagt und sich dem Götzendienst ergeben haben, sollen sich auf seine Güte verlassen? Auch der Beifall, den sie den Lastern trotz der Erkenntnis ihrer Todeswürdigkeit spenden, hat seinen Grund doch nicht in falschem Vertrauen auf Gottes Langmut, sondern in ihrer sittlichen Verkehrtheit, die Gott und seinen heiligen Willen bewußt mißachtet. 3. Es ist bei dieser Annahme unverständlich, wie Paulus dazu kommt, in dem mindestens bis V. 10 in sich geschlossenen Abschnitte plötzlich den Gegensatz von Juden und Heiden anzubringen, ja geradezu die Spitze in ihn zu verlegen (V. 11). Das ist doch nur verständlich, wenn dieser Gegensatz in irgend einer Beziehung zu dem „Richten" steht. Dabei fällt auch das ins Gewicht, daß, wie wir sahen, der vorhergehende Abschnitt die Heiden im Besonderen im Sinne hat. Andernfalls wäre es immerhin noch eher verständlich, daß hier allmählich der Gedanke an die dort mitumfaßten Juden sich hervordrängte.

Kühl versucht, das *διο* dadurch zu retten, daß er 2, 1 zum Vorherigen zieht und den Schnitt vor 2, 2 legt. Das setzt eine Interpretation des *κρινειν* (= sittliches Urteilsvermögen besitzen, also = *επιγνοντες* 1, 32) voraus, die hier unmöglich ist (vgl. das parallele *κατακρινειν* (V. 1), die Relation der Worte *κρινειν* und *κριμα* (V. 3), ferner das *κριθησονται* (V. 12), das in Parallele einerseits zu *απολουνται*, andererseits zu *δικαιωθησονται* steht, und endlich die bewußte Umkehrung des Verhältnisses in V. 27 (vgl. dazu Kühls eigene

Auslegung der Stelle). Außerdem wird dadurch der in sich geschlossene Abschnitt zerrissen, was zur Folge hat, daß er bei Kühl in eine Unzahl kleiner Abschnitte ohne einheitliches Ziel zerfällt. Der Zusammenhang ist aber gerade an der Kühlschen Bruchstelle besonders eng, da das δε V. 2 den Untersatz zum Obersatz 1 c einleitet und beide zusammen die Begründung zu 1 b liefern.

Eine andere Deutung — auf das philosophisch gebildete Heidentum — hat Weber (vgl. Anh.) mit eingehender Begründung vorgetragen. Er versucht, ähnlich wie Kühl, doch in umgekehrter Richtung, die Verbindung zwischen 2, 1 und den vorhergehenden Versen herzustellen, indem er nämlich den Schnittpunkt zwischen 1, 27 und 28 legt. Diese Verbindung ist sachlich nur dadurch möglich, daß er einerseits das κρινειν in der Weise Kühls entwertet, anderseits der Schilderung 1, 32 ihre Schärfe nimmt, um dadurch den Gegensatz zu 2, 1 zu verwischen. Das συνευδοκειν wird zu einem nur gelegentlichen Verhalten in momentanem Schwächezustand (Seneca), das die Tatsache nicht aufhebt, daß diese Leute sittlich höher stehen als die vorher geschilderten. Indessen ist es dann doch merkwürdig, daß die Häufung von Lastern (V. 29 ff.) gerade diese Leute charakterisieren soll, was nicht zu umgehen ist, da allerdings das οιτινες V. 32 einen Wechsel des Subjekts nicht involvieren kann. Ein solcher liegt aber offensichtlich auch in V. 28 nicht vor. Paulus bleibt durchaus in dem mit V. 21 begonnenen Schema und Gedankengang (vgl. die Stichworte). Und wenn im Vorhergehenden die Unsittlichkeit der Heiden in einem besonders bezeichnenden Gebiete geschildert wurde, so zeigt Paulus sie hier in der Verkehrung ihres ganzen sittlichen Empfindens, die ihren Höhepunkt (das ist eine Linie!) in dem συνευδοκειν findet. Daß dieses ein Kennzeichen des sittlich höherstehenden Heiden-

tums vom Schlage eines Seneca sei, dürfte auch Weber nicht behaupten wollen. Auch daß Paulus hier vom *νους*, einem Lieblingsgegenstand der Philosophie, redet, beweist nichts. Hat Paulus denn den anderen Heiden den Besitz des *νους* abgesprochen? Webers Deutung freilich beruht geradezu darauf, daß nach Meinung des Paulus die große Masse der Heiden das *δικαιωμα του θεου* nicht kenne, kein sittliches Bewußtsein habe, — eine nicht bewiesene Annahme, die vollends angesichts 2, 14—16 recht zweifelhaft erscheint. (Vgl. auch *γνοντες τ. θεον* 1, 21, das eine immerhin verwandte Tatsache ausspricht).

Endlich müssen wir kurz auf die von Richter (a. a. O. S. 48 f.) vorgeschlagene Deutung eingehen, der zufolge die *κρινοντες* im Sinne Kühls, aber innerhalb der gesamten Menschheit der Masse des verkommenen Volkes, das kein sittliches Urteil habe, gegenübergestellt werden. Das Bestechende an dieser Deutung ist, daß der Text die Spezialisierung auf Juden und Heiden erst später deutlich heraustreten läßt, da augenscheinlich 2, 14—16 speziell von den Heiden, V. 17 ff. dagegen von den Juden die Rede ist. Das ergibt einen erfreulich klaren Aufriß des Kapitels. Indessen Richter selbst erkennt an, daß V. 14—16 in einem logischen Abhängigkeitsverhältnis zu 12 f. stehen (hat dieses allerdings nicht scharf genug erfaßt). Sie dienen nämlich lediglich zur Begründung für das innere Recht jener Sätze, die ihrerseits die Grundlage für die Erörterungen über die Juden (V. 17 ff.), den logischen Obersatz, abgeben. 14—16 stehen also in umgekehrtem Verhältnis zu 12 f. wie 17 ff. Ferner werden wir durch V. 12 sofort weiter rückwärts gedrängt, wo das *πασαν* ebenfalls schon seine Spitze gegen die Juden richtet (vgl. *Ιουδαιου — Ελληνος* mit *εν νομῳ — ανομως*). Diese Spitze ist aber nur dann voll verständlich, wenn es sich schon in den früheren Versen um die Juden im Gegensatz zu den in Kap. 1 be-

sprochenen Heiden handelt (*πασαν* ist Wiederaufnahme des ebenso gerichteten *εκαστῳ* V. 6). Richters weitere Begründung können wir auf sich beruhen lassen, da sie teils auf seiner Auffassung des *κρινειν* (Kühl) beruht, teils durch das Gesagte gegenstandslos geworden ist.

So werden wir auf die Beziehung des Abschnittes auf die Juden zurückgeführt, doch müssen wir für diese noch den positiven Nachweis erbringen.

1. Der Menschentyp von 2, 1 ff. ist dadurch charakterisiert, daß er die anderen richtet, sich selbst aber dem Gericht Gottes entnommen wähnt, dagegen ausdrücklich nicht durch eine höhere Sittlichkeit. Es ist auch nicht gesagt, vielmehr (besonders durch 3 f.) geradezu ausgeschlossen, daß er seine Sicherheit im Hinblick auf das Gericht auf vermeintlich höhere sittliche Leistung gründete. Er erhebt seinen Anspruch vielmehr trotz des *τα αυτα πρασσειν*, gründet ihn also auf Tatbestände, die außerhalb seines eigenen sittlichen Verhaltens liegen, dieses vielmehr gleichgültig für das Gericht machen. Das ist der Irrwahn, den Paulus V. 2—5 bekämpft. Nur unter diesem Gesichtspunkt läßt sich der Abschnitt einheitlich verstehen.[1])

Es kann demnach nicht der ethische Idealismus in irgend einer Form gemeint sein, sondern nur das Volk Israel, das auf Grund seiner Sonderstellung, als das Volk Gottes, eine Ausnahmestellung im Gericht für sich behauptete.

2. Dem entspricht auch der Hinweis auf die Güte und Langmut Gottes, die nach V. 3 ebenfalls in Beziehung zu der Sonderstellung dieser Menschenklasse gedacht werden muß. Schon V. 1 fordert das, denn sie nimmt Gottes Güte und

---

[1]) Vollends deutet nichts darauf hin, daß etwa das *κρινειν* der Grund des Anspruchs sei, es ist als *κρινειν τον ετερον* vielmehr seine Folge.

Langmut ja nur für sich in Anspruch, während sie die anderen mit hämischer Schadenfeude dem Gerichte Gottes unterstellt. Dieser Sonderanspruch weist wiederum entschieden auf Israel hin, das in seinem Bunde mit Gott das Unterpfand seiner besonderen Liebe zu besitzen glaubte und in seiner Geschichte zahllose Beispiele der Langmut und Güte Gottes sah. Auch hat die Antwort des Paulus gegenüber Israel besonderen Klang und Gewicht; in ihr lebt die alte Klage und Anklage der Propheten wieder auf.

3. Überhaupt ist der Inhalt dieses Abschnittes derart, daß die Beziehung auf Israel sich unwillkürlich aufdrängt. Das ist schon so oft beobachtet, daß es hier nicht ausgeführt zu werden braucht.

Ich verweise nur auf Sap. Sal. 15, 1 ff. (vgl. Lietzm. z. St.) als authentisches Zeugnis für das Selbstbewußtsein des späteren Judentums. Wichtiger noch scheint es mir, daß der Text im weiteren Verlauf die Beziehung dieser Vorwürfe auf die Juden vorauszusetzen scheint. Weber hat sich darauf berufen, daß das *κρινειν* in V. 17—24 nicht wiederkehre. Das Wort war entbehrlich, da die ganze Schilderung eigentlich nur eine breitere Ausführung und Zurückweisung des knappen *κρινειν τον ετερον και το αυτο πρασσειν* ist. Gleich darauf aber kehrt es tatsächlich wieder. Die Zurückweisung der jüdischen Anmaßung (V. 17 ff.) mündet in eine genaue Umkehrung von V. 1 ff. Der andere wird dich richten! Deutlicher konnte die Bezugnahme doch nicht sein! — Ein ganz ähnliches Verhältnis besteht zwischen 3, 19 und 2, 1. Wenn nach 2, 1 der Jude die richtende Kraft des Gesetzes gegen den Heiden richtet, sich selbst aber ausnimmt, so stellt 3, 19 ausdrücklich fest, daß das Gesetz sein Gericht an dem vollzieht, der es besitzt. Das ist der Zweck des Gesetzes, den Juden unter das Gericht zu bringen.

Freilich bleibt nun noch das schwierige *διο* 2, 1. Indessen scheint mir diese Schwierigkeit sich zu lösen, wenn man es auf den übergreifenden thematischen Satz 1, 18 bezieht, der ja in diesem Abschnitt nach einer zweiten Richtung hin ausgeführt werden soll. Diese logische Beziehung von 2, 1 auf 1, 18 dürfte um so mehr berechtigt sein, als, wie früher festgestellt, das *επι πασαν ασεβειαν κτε.* in den thematischen Satz hineingehört, die in Kap. 2 gegebene Begründung aber gerade diesen Faktor herausstellt. Eine so weite Rückbeziehung, bei der allerdings ein gewisser Hiatus zwischen 1, 32 und 2, 1 entsteht, dürfte bei Paulus nichts Unmögliches sein. Ohne sie können wir weder das *νυνι δε* 3, 21, noch das *αρα νυν* 8, 1 recht verstehen. Eine kurze Besinnung des Paulus nach dem Abschluß einer Gedankenreihe würde sie vollends begreiflich machen. Hier empfiehlt sich dieses weite Zurückgreifen noch aus einem besonderen Grunde. Wenn nämlich 2, 1 die Folgerung aus dem soeben Erörterten zieht, ist es schwer verständlich, daß Paulus sofort eine Begründung anschließt, die noch dazu mit der vorangegangenen „Begründung" nichts zu tun hat. Diese Schwierigkeit führt bei Zahn zur Einführung des „Erkenntnisgrundes", der auch hier nur die Verlegenheit eines sorgfältigen Auslegers anzeigt. Bei Annahme einer weiteren Rückbeziehung dagegen erklärt es sich leicht, daß Paulus sofort eine Begründung anschließt, die die früher gegebene (1, 18) dem Spezialfall entsprechend weiter ausführt.

Abschließend können wir also feststellen, daß mit 2, 1 die Erörterung über die Geltung von 1, 18 für die Juden beginnt. Das ist aber höchst bedeutsam. Denn damit ist gezeigt, daß die Gegenüberstellung von Heidentum und Judentum den ganzen Abschnitt bestimmt, — den ganzen, denn daß 3, 1—20 sich diesem Gesichtspunkt einordnen, bedarf keiner Erörterung. In 3, 1—8 ist die Beziehung des Problems auf das Judentum

klar ausgesprochen, 9—18 greift zwar auf die Heiden über, richtet seine Spitze aber deutlich gegen das Judentum (προεχόμεθα); V. 19 f. stellen diese Zuspitzung wieder scharf heraus und bringen sodann den ganzen Abschnitt 1, 18—3, 20 zum Abschluß.

Daß Paulus den Satz 1, 18 den Heiden wie den Juden gegenüber speziell begründet, hat seinen Grund darin, daß aus der Sonderstellung Israels sich bestimmte Probleme hinsichtlich der Geltung jenes Satzes ergeben, und zwar einerseits gegenüber den Heiden, andererseits gegenüber Israel selbst. Die Heiden könnten sich gegenüber dem Zorn Gottes darauf berufen, daß sie Israel gegenüber benachteiligt seien, Israel glaubt sich eben darauf berufen zu können, daß es einen Vorzug vor den Heiden hat. Den inneren Zusammenhang dieser Probleme mit 1, 18 haben wir nunmehr zu ermitteln.

bb) Der Sinn der Begründung.

Wir versuchen zunächst, das 1, 19—32 zugrundeliegende Problem schärfer als bisher zu erfassen. Es ist immerhin bemerkenswert, daß Paulus neben der Sünde hier nicht auf die sittliche Erkenntnis der Heiden, d. h. auf die Kenntnis des Gesetzes und ihr Gewissen verweist, wie er es doch in ähnlichem Zusammenhang 2, 14 ff. tut, sondern auf den Besitz der Gottesoffenbarung. Es läßt sich hierauf zunächst antworten, daß Paulus die Verfehlung der Heiden in der Wurzel anfasse, in ihrer religiösen Verschuldung, ihrem Abfall von Gott, wie ja auch im Weiteren ihre sittliche Verderbnis als Auswirkung des göttlichen Zornes hingestellt wird. Der religiösen Verschuldung entspreche der Hinweis auf den ursprünglichen religiösen Besitz. Es ist freilich zu beachten, daß — wie die Einführung des Begriffs *ἀδικια* in V. 18 und besonders 19, wie ferner der Wechsel der Begriffe in 3, 3 ff. zeigt — die

Gebiete für Paulus zu nahe zusammenliegen, als daß man aus jener Scheidung ein Schema machen dürfte, — gleichwohl wird jene Erklärung berechtigt sein. Aber es scheinen mir doch noch tiefere Zusammenhänge zu bestehen. Der Satz 1, 18 hat einen volleren Inhalt als den Gedanken der Vergeltung für die Sünde der Heiden. Er besagt — unter vorläufiger Beschränkung auf die Heiden —, daß Gott zu dem Heidentum als Ganzem Stellung nimmt. Wohl ist dabei die Allgemeinheit der Sünde, d. h. auch die Sündhaftigkeit jedes einzelnen, vorausgesetzt; aber es handelt sich nicht um individuelle Vergeltung, sondern um eine Bestimmung, die die heidnische Welt als Ganzes trifft, — man kann geradezu sagen: die das Heidentum überhaupt erst zu einer festgeschlossenen, nicht zu durchbrechenden Einheit, zur Unheilsgemeinschaft macht. Jeder einzelne tritt mit seinem Leben in diesen vorher bestehenden Zusammenhang der Gottlosigkeit und Verlorenheit hinein. Es sei auch noch einmal darauf verwiesen, daß Paulus hier nicht von Strafe oder Verderben, sondern vom Zorn Gottes redet. Gottes Verhalten gegenüber der heidnischen Welt steht einheitlich unter dem Prinzip der *ὀργή*. Deshalb hat es keinen Sinn, zur Begründung auf das Gewissen zu verweisen. Das Gewissen ist immer eine individuelle Tatsache. Den einzelnen Heiden hätte Paulus wohl aus dem Gewissen von der Berechtigung des göttlichen Zornes über ihn überführen können, hier aber schreit das ganze Heidentum seine Anklage zu Gott empor: „Es ist nicht unsere, sondern deine Schuld, daß wir so sind. Du darfst uns nicht verdammen!“ Dieser Anklage mußte Paulus anders begegnen.

Paulus selbst erkennt die Berechtigung dieser Anklage, dieses Entschuldigungsversuches der Heiden an, wenigstens im Prinzip. Deshalb setzt er sich damit auseinander. Worin liegt denn seine Berechtigung?

Wir haben gesehen, daß das Problem dieses Abschnittes durch den Blick auf Israels Sonderstellung bedingt ist, und weiter, daß auch das Problem des zweiten Abschnittes, der Israel betrifft, aus demselben Faktum entstanden ist. Daher dürfte sich uns das Verständnis unseres Problems am ersten erschließen, wenn wir auf Grund von Kapitel 2 zu ermitteln suchen, worin Israels Sonderstellung, soweit sie in bezug auf 1, 18 Bedeutung zu haben scheint, denn eigentlich besteht. Es ist nicht etwa nur der Besitz des Gesetzes, auf den Israel seine Ausnahmestellung im Gericht Gottes begründet. Nach den auf das Gesetz bezüglichen Ausführungen 2, 17—21 folgt die Auseinandersetzung mit dem Besitz der Beschneidung, weiterhin 3, 1 ff. der Hinweis auf die *λογια του θεου*. Diese werden von vielen Exegeten auf die Verheißungen Gottes gedeutet, doch fordert der Zusammenhang diese Beschränkung nicht. Vielmehr weist das *επιστευθησαν* darauf hin, daß Paulus hier an Israels besonderen Beruf, geradezu seine Mission innerhalb der Menschheit denkt, die darin besteht, daß ihm die Offenbarung Gottes anvertraut ist, — ähnlich wie Paulus selbst mit dem Evangelium betraut ist (1. Th. 2, 4; vgl. auch 1. Kor. 9, 17). Mit dieser Mission ist freilich auch die Verheißung für Israel selbst gegeben (vgl. Kap. 9—11). Wenn also Paulus hier den Vorzug Israels in den Besitz der Offenbarung Gottes setzt, so denkt er dabei zugleich an die gesamte heilsgeschichtliche Sonderstellung Israels, die ja auch in Gesetz und Beschneidung (Kap. 2) als den sichtbaren Zeichen des Bundes zum Ausdruck kommt. Die heilsgeschichtliche Sonderstellung Israels dürfte demnach dasjenige sein, was Israels Sonderstellung im Hinblick auf den Zorn Gottes zu begründen scheint. In welchem Zusammenhange steht sie aber mit 1, 18? Inwiefern macht sie zunächst die Geltung dieses Satzes für die Heiden problematisch?

Das wird deutlich, wenn wir uns in Erinnerung rufen, was 1, 18 im Zusammenhang mit 1, 16f. und 3, 21 besagt.

1, 18 stellt das Prinzip des göttlichen Verhaltens gegenüber der vorchristlichen Menschheit fest, und zwar als Zorn Gottes. Durch das Walten des Zornes des allmächtigen Gottes über ihr erfährt die Geschichte dieser Menschheit eine teleologische Bestimmtheit, sie empfängt als Ganzes die Zielrichtung auf das Verderben. Weshalb erscheint dieser radikale Eingriff Gottes in die Geschichte der Menschheit Israel gegenüber berechtigt, den Heiden gegenüber nicht?

Deshalb, weil Israel sein Volk ist, weil es von vornherein eine Geschichte mit Gott lebt. Durch die heilsgeschichtliche Offenbarung hat Gott die Geschichte Israels mit sich in Beziehung gesetzt, sie ist nicht Israels Privatangelegenheit, sondern von vornherein eine Sache Israels und Gottes. Wenn Israel diese Geschichte mit Gott in eine Geschichte gegen Gott verkehrt, dann ist es allerdings berechtigt, wenn Gott die „Heilsgeschichte Israels" zur Unheilsgeschichte werden läßt. Der negativen Endbestimmung seiner Geschichte durch Gott entspricht eine positive Anfangsbestimmtheit seitens Gottes. Unheilsgeschichte wird sie, weil sie in ihrem Ansatz Heilsgeschichte war. Dazwischen steht, was Israel selbst aus seiner Geschichte gemacht hat.

Eben diese Anfangsbestimmtheit der Geschichte durch Gott scheint nun aber dem Heidentum zu fehlen, es lebt eine Geschichte ohne Gott, und zwar deshalb, weil Gott diese Geschichte nicht zu sich in Beziehung gesetzt hat. Darum erscheint es als eine Brutalität, wenn Gott dann doch in so radikaler Weise in die Geschichte des Heidentums eingreift, sie zur Unheilsgeschichte macht. Paulus erkennt das Prinzip an, zeigt aber, daß die Prämisse falsch ist. Auch zum Heidentum ist Gott durch eine Offenbarung in Beziehung getreten, auch

seine Geschichte ist von vornherein Geschichte mit Gott, im Ansatz „Heilsgeschichte" wie die Israels. Der Unterschied ist also nicht so tiefgreifend, daß er eine Verschiedenheit des Resultates bedingen könnte; wesentlich ist die Geschichte des Heidentums der Israels konform.

Auch das Heidentum gehört also in die Geschichte Gottes mit der Menschheit, in die „Heilsgeschichte" hinein; — das ist es, was Paulus mit dem Hinweis auf die ursprüngliche allgemeine Gottesoffenbarung zur Begründung des Verdikts „Unheilsgeschichte" 1, 18 sagen will. Das sachliche Recht dieser Deutung der Begründung wird später noch deutlicher werden, wenn wir unter anderem Gesichtspunkt uns noch einmal mit diesem Abschnitt beschäftigen werden. Dann wird auch deutlich werden, was mit dem hier vielleicht noch überraschenden Wort „Heilsgeschichte" gemeint ist.

Gegenüber dem Judentum ist das Problem naturgemäß ein anderes, obwohl es aus dem gleichen Tatbestand entsteht. Auch das Judentum betrachtet den Unterschied zwischen sich und dem Heidentum als so tiefgreifend und wesentlich, daß es daraus eine Verschiedenheit des Resultates der Geschichte ableiten zu können glaubt, — freilich in umgekehrter Richtung. Die Anfangsbestimmtheit seiner Geschichte durch Gott konnte natürlich nicht in Frage gestellt werden, vielmehr konnte es umgekehrt als fraglich erscheinen, ob diese nicht derart sei, daß sie das Resultat anders bestimmen müsse, ob nicht Israels Geschichte in so besonderer Weise Gottessache, „Heilsgeschichte" sei, daß sie trotz der Sünde Israels doch nicht wie die des Heidentums zur Unheilsgeschichte werden könne. Das ist der Anspruch, mit dem Israel 2, 1ff. (2, 17. 22; 3, 9 i. V. m. 3, 1f.) auftritt und mit dem Paulus sich auseinandersetzt.

Paulus erkennt die Vorzugsstellung Israels an (3, 1ff.), aber um so entschiedener weist er die Ansprüche zurück, die

Israel daraus begründen will. Seine Sonderstellung ist nicht derartig, daß sie ihm mechanisch das Heil, die Sicherheit vor Gottes Zorn garantierte. Der Heilswert der Beschneidung, des Bundeszeichens, das sie mit Stolz vorweisen, ist gebunden an die Erfüllung des Gesetzes (2, 22), wie auch das Gesetz selbst sich mit seiner Forderung und Anklage gerade auf diejenigen richtet, die es empfangen haben (3, 19). Es ist also eine völlige Verkennung und Verkehrung der empfangenen Gabe, wenn Israel aus seinem Gesetz den Heiden eine Last macht, sich selbst aber ein Ruhekissen (2, 17ff.), es ist zugleich eine Verkennung und Mißachtung des gerechten Gerichtes Gottes (2, 6ff.). So werden sie den Zorn Gottes nicht weniger, vielmehr noch schärfer zu fühlen bekommen, als die Heiden. Die Gabe, die sie mißbrauchen, wendet sich gegen sie (2, 22ff., 3, 19).

Bei dieser Auffassung entspricht das *πρωτον*, das 2, 9f. wie 1, 16 den Juden hervorhebt, nur dem Sachverhalt. Gottes Tun, sei es im Zorn, sei es in der Gnade, richtet sich immer in besonderer Weise an das Volk, das er zum Träger seiner heilsgeschichtlichen Offenbarung gemacht hat, obwohl er den Heiden wie den Juden ganz das Gleiche unter den gleichen Bedingungen gibt. So ist es aber auch voll verständlich, daß 3, 9 das *πρωτον* fehlt; denn dort handelt es sich um die Beschaffenheit des Menschen. Darin sind Juden und Heiden ganz gleich. In der Sünde ist die Menschheit eins ohne jeden Unterschied.

So erklären sich auch die „Widersprüche", die Feine bei Paulus konstatiert (Rö. S. 106f.). Wohl haben die Juden ein *περισσον*. Ihnen ist die Offenbarung anvertraut, die nun in Christus ihren das Heil bringenden Abschluß gefunden hat. Aber darum hat der Jude, der Christus ablehnt, noch keinen Sonderanspruch auf das Heil. Nach seinen Werken

wird er gerichtet wie der Heide. Darum kann Paulus auf die schließliche, im entscheidenden Sinne — d. h. im Hinblick auf den Zorn Gottes — gestellte Frage, ob der Jude etwas voraus hat, nur antworten: *ου παντως*, was wohl am treffendsten wiedergegeben wird durch: „nicht, wenn man aufs Ganze sieht," „im entscheidenden Punkte nicht". Denn ihn wie den Heiden stellt seine Sünde unter Gottes Zorn.

Was Paulus mit seiner Widerlegung beabsichtigt, steht also in genauer Analogie zu den Ausführungen über die Heiden. Er zeigt, daß die Sonderstellung Israels auch in der von Israel gewünschten Richtung nicht prinzipielle Bedeutung hat, daß vielmehr auch in dieser Hinsicht Juden und Heiden gleichgestellt sind. Was sie aus ihrer Geschichte gemacht haben, davon hängt auch für sie das Resultat derselben ab. Der tatsächliche Vorzug Israels, den sie für sich geltend machen, wendet sich gegen sie.

Die große persönliche Schärfe, mit der Paulus diese Auseinandersetzung vollzieht, erklärt sich ungezwungen aus der Sache, ohne daß wir zu einer „historischen" Beziehung flüchten müßten (Feine). In dem Anspruch des Juden enthüllt sich seine Gesinnung. Es ist Mißachtung Gottes, zu dem sie doch ein besonderes Verhältnis zu haben behaupten, Mißbrauch seiner Güte, Selbstgerechtigkeit, liebloser Hochmut gegenüber den weniger Begnadeten, was sie so reden läßt. Paulus kann die Auseinandersetzung mit den Ansprüchen des Judentums nicht vollziehen, ohne diese verwerfliche Gesinnung zu zeigen und zu richten.

Wir fassen zusammen:

Es beruht in beiden Abschnitten das Problem auf der heilsgeschichtlichen Sonderstellung Israels. Im ersten Abschnitt wirkt sie negativ insofern, als die Heiden, die nicht an der Heilsgeschichte teilhaben, konsequenterweise auch von der

Unheilsgeschichte ausgenommen werden müssen. Im zweiten Abschnitt wirkt sie positiv, indem die Juden aus dem besonderen Heilscharakter ihrer Geschichte ihrerseits den Anspruch auf Entnahme aus der Unheilsgeschichte begründen wollen. Unter heilsgeschichtlichem Gesichtspunkt wird also die außerchristliche Menschheit in zwei Hälften geschieden. Das liegt in der Natur der Sache, weil es sich 1, 18 um den Heilsgehalt der Geschichte handelt. — Beide Einwände werden dadurch widerlegt, daß Paulus, auf die beiderseitigen Gesichtspunkte eingehend, zeigt, daß die Verschiedenheit beider Gruppen nicht prinzipieller Art und darum ohne Einfluß auf das Endresultat ihrer Geschichte ist, — im ersten Falle deshalb nicht, weil die grundlegende Bedingung von Gottes Seite hier wie dort gegeben ist, im zweiten Falle, weil die Faktoren auf menschlicher Seite, von denen das Resultat abhängt, hier wie dort die gleichen und hier wie dort in gleicher Weise vorhanden sind. So ist im Hinblick auf die beiden heilsgeschichtlichen Typen, d. h. auf die beiden Epochen der Heilsgeschichte vor Christus (nicht im rein zeitlichen Sinn, sondern zugleich im Sinne fortbestehender Scheidung in der Geschichte, vgl. das Verhältnis von 3, 21 zu 1, 18) nachgewiesen, daß sie mit vollem Recht unter der *ὀργὴ θεοῦ* stehen und darum faktisch Unheilsgeschichte sind.

Es wird nötig sein, an dieser Stelle kurz zu erklären, in welchem Sinne in den letzten Erörterungen der Terminus „Heilsgeschichte" gebraucht ist. Daß er nicht im eigentlichen Sinne gebraucht sein kann, ergibt sich schon daraus, daß diese Geschichte Unheilsgeschichte ist. Wir haben ihn nur deshalb an dieser Stelle verwandt, weil er der übliche Ausdruck für den besonderen Charakter der Geschichte Israels ist und eben dieser Charakter hier auch der Geschichte des Heidentums zuerkannt wird. Dieser besondere Charakter der Geschichte Israels besteht nach den bisherigen Ermittelungen darin,

daß sie eine Geschichte Gottes mit den Menschen ist, eine Geschichte, die in ihrem Anfang und darum auch in ihrem Ende Gottes Werk ist, der gegenüber darum die Frage möglich, notwendig und allein wichtig ist, ob ihr Inhalt und Ziel Heil oder Unheil sei. Der Inhalt nun dieser Geschichte wird freilich nicht als Heil, sondern als Unheil bestimmt. Sie besitzt also die Merkmale, auf Grund deren sie Heilsgeschichte oder Unheilsgeschichte werden muß, aber nicht diejenigen, die sie tatsächlich zur Heilsgeschichte machen. Nur in diesem abgeschwächten, vorläufigen Sinn will das Wort hier verstanden sein. Ob wir sie auch im eigentlichen Sinne als Heilsgeschichte anzusprechen haben, hängt von weiteren Erörterungen ab, die hier noch nicht am Platze sind.

Aber ist nicht auch mit der eben gegebenen Bestimmung, daß diese Geschichte Gottes Werk sei, schon zuviel gesagt? Wir haben doch eben festgestellt, daß das Resultat der Geschichte davon abhängt, was die Menschen aus ihr machen. Wenn also auch Gott sie in ihrem Anfang zu sich in Beziehung gesetzt hat und sich dadurch die Möglichkeit gegeben hat, ihr Resultat zu bestimmen, so ist doch diese Bestimmung darum nicht Tat der souveränen Geschichtslenkung Gottes, sondern Reaktion Gottes auf das Tun der Menschen. Im entscheidenden Punkte ist also die Geschichte der Menschen Werk. Können wir dann aber diese Geschichte auch nur in jenem abgeschwächten Sinne Heilsgeschichte nennen? Nach den bisherigen Erörterungen können wir es nicht. Bisher können wir nur sagen, daß sie in Beziehung zu Gott steht und darum dem Gericht Gottes unterliegt. Indessen unsere Beobachtungen am Abschnitt 1, 18—3, 20 sind noch nicht vollständig. Wir müssen noch ein weiteres Moment beachten, das uns weiterführen wird. Es sind die finalen Bestimmungen, die der Abschnitt enthält.

cc) Der Sinn der finalen Bestimmungen im Abschnitt 1, 18—3, 20.

Die erste derartige Bestimmung finden wir 1, 21: εις το ειναι κτε. Der finale Charakter des εις ist hier allerdings umstritten (unter den Neueren lehnt Lietzmann ihn ab gegen Zahn u. Kühl). An sich braucht es nicht final gefaßt zu werden. Doch ist zu beachten, daß im Rö. auch sonst an ganz entsprechender Stelle eine entsprechende finale Bestimmung wiederkehrt. Die nächst verwandte Stelle ist 3, 19; weiter schließen sich an 5, 20 und 3, 4. Diese Beobachtung zeigt, daß wir es in den finalen Bestimmungen mit einem Gedanken zu tun haben, der eine konstante Größe im Rö. ist. Wenn das aber der Fall ist, dann haben wir keinen Grund und kein Recht, an unserer Stelle den finalen Charakter des εις in Frage zu ziehen, vielmehr ist es unsere Aufgabe, uns den Sinn und die Bedeutung dieses Gedankens klar zu machen. Wir halten uns zunächst an die beiden erstgenannten und nächstverwandten Stellen 1, 21 und 3, 19.

Worauf bezieht sich die finale Bestimmung in diesen beiden Fällen? Zunächst ist ihr Ziel in beiden Fällen deutlich angegeben, es liegt in den Begriffen αναπολογητους, υποδικος (φραγη). Die Menschen (Heiden und Juden) sollen dem Zorn Gottes gegenüber nichts vorzuwenden haben, sie sollen ihm unausweichlich verfallen sein. Das ist Gottes Absicht. Das Mittel, dessen er sich dazu bedient, ist in beiden Fällen seine Offenbarung.

Es handelt sich also in beiden Fällen um jene beiden Größen, deren Korrelationsverhältnis wir als den gemeinsamen Hintergrund der beiden Probleme unseres Abschnittes kennen gelernt haben; die ursprüngliche Gottesbestimmtheit der Geschichte durch die Offenbarung und ihre Zielbestimmung durch den Zorn Gottes. Jene hatten wir als die Bedingung

für diese erkannt, in dem Sinne, daß bei dem Hinzutreten der zweiten Bedingung, der Sünde des Menschen, diese aus jener folge. Durch die finale Bestimmung vollzieht sich nun nichts Geringeres als eine ideelle Umkehrung dieses Verhältnisses. Um der Zielbestimmung der Geschichte seitens Gottes willen ist ihre Anfangsbestimmtheit ihr gegeben. Konkret gesprochen: damit die Menschheit seinem Zorn preisgegeben sei, hat Gott sie durch seine Offenbarung zu sich in Beziehung gesetzt. An die Stelle der kausalen Beziehung tritt also die teleologische.

Aber es bleibt noch eine Frage: wie weit erstreckt sich die Wirkung des τέλος in der Geschichte? Das Tun Gottes umfaßt es nach den letzten Feststellungen in seinem ganzen Umfang. Aber wie verhält sich dazu das Tun der Menschen? Tritt dieses nicht als ein eigenmächtiger Faktor in die Geschichte hinein und als der ihren Inhalt letzten Endes bestimmende Faktor, dem gegenüber das Tun Gottes in seinem ganzen Umfang als Reaktion erscheinen muß? Diese Abschwächung — daß nämlich Gottes Tun in seiner letzten Wurzel doch wieder kausal, nicht teleologisch zu denken ist — vollziehen in der Tat die üblichen Auslegungen (Kühl, Zahn), soweit sie nicht den finalen Charakter überhaupt leugnen. Sie sagen etwa, Gott habe sich den Menschen offenbart, damit sie, falls sie seiner Offenbarung nicht gehorsam blieben, ohne Entschuldigung seinem Zorne verfielen. Der Grund dieser Auslegung ist natürlich der dogmatische Gedanke, daß die Offenbarung Gottes nicht nur dieses negative Ziel haben könne, sondern zunächst das positive haben müsse, die Menschen bei Gott zu erhalten.

Die Frage nach der dogmatischen Zulässigkeit dieses Gedankens haben wir hier nicht zu erörtern, sondern die Meinung des Paulus festzustellen. Über sie gibt uns die erste

der genannten Stellen wohl keine genügend klare Antwort, wiewohl immerhin festzustellen ist, 1. daß die finale Bestimmung sich an ein Faktum anschließt, das jedenfalls jenseits des „Sündenfalles" liegt, und 2. daß der Text von dem postulierten positiven Zweck der Offenbarung nichts weiß. Die zweite Stelle (3, 19) ist insofern deutlicher, als die anschließenden Sätze (V. 20), die doch wohl die Möglichkeiten des Gesetzes ganz allgemein und prinzipiell feststellen wollen, (nicht nur seine empirische Wirkung, vgl. das Futurum in 20a und das γαρ 20b), eine positive Aufgabe des Gesetzes ausdrücklich verneinen. In Verbindung mit dem Finalsatz 19b dürfte V. 20 deutlich zum Ausdruck bringen, daß das Gesetz von vornherein nicht die Bedeutung einer Heilsordnung gehabt haben kann. Da diese Sätze sich aber doch wohl auch auf das Heidentum wenigstens mitbeziehen, da es sich ferner grundsätzlich um das gleiche Problem handelt, legt es sich uns nahe, auch die erste Stelle im Sinne des hier gefundenen Resultates zu verstehen.

Schon auf Grund dieser Stellen werden wir vermuten dürfen, daß die teleologische Betrachtung, die hinter diesen finalen Bestimmungen steht, auch den mittleren der drei Faktoren, die Sünde der Menschen in irgend einem Sinne mit umschließt. Mehr läßt sich hier noch nicht sagen. Bei der Bedeutung dieser Frage werden wir uns auch vor voreiligen, allzu sicheren Behauptungen hüten, müssen allerdings darauf hinweisen, daß jedenfalls die entgegenstehende Auffassung (Zahn, Kühl) im Text selbst keine Begründung findet.

Weiter führt uns die dritte Stelle. 3, 4 nehmen wir auf Grund des Imperativs γινεσθω als finale Bestimmung in Anspruch. Freilich bringt unter den neuesten Auslegern, soviel ich sehe, kein einziger diesen Imperativ mit dem göttlichen τελος in Verbindung, von den älteren wohl nur Hof-

mann, Luthardt, Göbel, doch wird dieser Gesichtspunkt auch bei ihnen nicht wirklich fruchtbar. Da zudem gerade an diesem Punkte die Deutung sich an dem schwierigen Kontext bewähren muß, so müssen wir hier über unser unmittelbares Ziel etwas hinausgehen. Nach Zahn handelt es sich in 4a um „eine Sache der Hoffnung und der Sehnsucht" (Komm. S. 152). Dagegen spricht schon die starke Form des Imperativs. Kräftiger fassen es Lietzmann und Kühl: Es komme hier eine „Forderung des religiösen Bewußtseins" zum Ausdruck. Indessen aus sachlichen Gründen müssen wir auch diese Deutung ablehnen. Es handelt sich ja nicht bloß um die Wahrhaftigkeit Gottes, sondern zugleich — und auch diese Satzhälfte hat starken Ton — um die Treulosigkeit der Menschen. Kann man die aber wirklich ernsthaft als eine Forderung des religiösen Bewußtseins hinstellen? — Das wäre vielleicht noch denkbar im Rahmen einer ontologischen Erörterung über den Gottesbegriff zur Charakterisierung seines Wesensunterschiedes vom Menschen. Aber davon ist hier nicht die Rede, sondern von dem beiderseitigen Verhalten im Hinblick auf die *λογια του θεου*, d. h. kurz gesagt auf den Bund, den Gott mit Israel geschlossen hat. Daß es das Resultat der von Gott begründeten geschichtlichen Religion Israels sein müsse, daß alle Menschen treulos seien, — das als Forderung des religiösen Bewußtseins hinzustellen, ist doch wohl eine Unmöglichkeit.

Außerdem wäre damit noch keine Antwort auf die Frage V. 3 gegeben. Die *πιστις του θεου* und so auch hier die *αληθεια του θεου* ist ja nicht abstrakt gemeint, sondern geschichtlich konkret als das Aufrechterhalten seines mit Israel geschlossenen Bundes. In V. 4 aber kann bei der oben zitierten Deutung lediglich die abstrakte Eigenschaft Gottes (seine Treue, Wahrhaftigkeit und weiterhin Gerechtigkeit) gemeint sein. Nur auf diese könnte sich die Forderung des religiösen Bewußt-

seins beziehen, nicht aber darauf, daß Gott seinen Bund aufrecht erhalten müsse, auch wenn er von seiten des Menschen gebrochen wird. Das wäre eine Übertrumpfung der 2, 4. 25 zurückgewiesenen Anmaßung Israels. Auch bei der Anerkennung der essentiellen Treue Gottes (V. 4) bleibt also immer noch problematisch, wonach V. 3 gefragt hatte. Man könnte einwenden, V. 4 sei nicht Antwort auf V. 3, sondern diese sei bereits in *μη γενοιτο* vollständig gegeben. V. 4 füge nur eine Erklärung oder Begründung hinzu. Das ist durch die syntaktische Form ausgeschlossen. Das *δε* setzt den Satz in Gegensatz zu der Frage oder zu der kurzen Verneinung. Da die zweite Möglichkeit keinen Sinn ergibt, bleibt nur die erste, daß 4a der falschen Auffassung der Frage den wahren Sachverhalt gegenüberstellt.

Erst dann erfassen wir die Aussage V. 4a formal und sachlich richtig, wenn wir in dem Imperativ den Ausdruck des göttlichen *τελος* sehen: „Es soll vielmehr so kommen, daß . . .“ Dieses Resultat der durch den Bund begründeten Geschichte Israels ist das von Gott Gewollte. Es ist der gottgewollte Weg seiner Bundeserfüllung, daß er ihn erfüllt an solchen, die ihn zerbrochen haben.

Das ist freilich aus der Erfahrung des Christen Paulus heraus gesprochen, der diese Erfüllung in Christus gegeben weiß, der sie selbst an sich erlebt hat, wie denn auch in dem Begriff der *δικαιοσυνη θεου* V. 5 noch unausgesprochen, aber dem christlichen Ohr vernehmbar, der Gedanke an das Inkrafttreten der Gerechtigkeit Gottes im Evangelium mitklingt. Diese Einwirkung der christlichen Erfahrung findet aber nicht nur hier statt; in dem ganzen Abschnitt 1, 18—3, 20 redet der Christ Paulus (vgl. z. B. 2, 25ff.).

Auf Grund dieser Deutung von V. 4a können wir auch Klarheit in die folgenden Verse bringen. Bei Kühls Auffassung

von V. 4 bleibt der Einwand V. 5 unverständlich. Der Satz, daß Gottes Wahrhaftigkeit sich hell und strahlend von dem dunklen Hintergrunde einer Menschenwelt voll Lüge abheben solle (a. a. O. S. 98), enthält doch im Grunde nichts als die recht bedeutungslose Aussage, daß das Licht erst an seinem Gegensatze, der Finsternis, das Gute am Bösen voll erkannt werde. Kein Mensch würde daraus die Folgerung ziehen, daß darum das Gute dem Bösen nicht feind sein dürfe, daß Gott darum ungerecht sei, wenn er unsere Sünde mit seinem Zorn trifft. Das Erkanntwerden am Gegensatz setzt ja eben diesen voraus, das bedeutet aber, da der Gegensatz im Gebiet des Willens liegt, die Feindschaft zwischen Gut und Böse. Sowohl das *συνισησιν* V. 5 als der Einwand V. 7. 8a greift sehr viel tiefer.

V. 4a hat — recht verstanden — ein geschichtliches, wir können sagen: ein organisches Verhältnis zwischen der Untreue der Menschen und der Treue Gottes konstatiert, ein Verhältnis, das freilich weder von Natur besteht, noch logisch notwendig ist, sondern durch den über Natur und Vernunft erhabenen Ratschluß Gottes gesetzt ist. Die Untreue der Juden, oder allgemeiner die Sünde der Menschheit — denn die Verse greifen über das Judentum hinaus — ist der von Gott gewollte Weg, auf dem er zu seinem Ziele, zur Bundeserfüllung durch den Taterweis seiner Gerechtigkeit kommt. Er versetzt die Menschheit in diesen Zustand, weil sich an solchen und nur an solchen Menschen seine Gerechtigkeit offenbaren will. Nicht als Folie nur dient die Ungerechtigkeit der Menschen seiner Gerechtigkeit, sondern sie ist ihre von Gott geordnete Voraussetzung und Bedingung.

Auch die *αδικια* und die *δικαιοσυνη* in V. 5 sind wie *πιστις* und *απιστια*, *αληθεια* und *ψευδος* in geschichtlicher Konkretheit gedacht, dynamische, nicht essentielle Größen, ihr

organisches Verhältnis zueinander drückt das *συνιστησιν* aus. Freilich nicht in dem Sinn, als brächte unsere Sünde Gottes Gerechtigkeit zustande, sondern so: als die geschichtliche Bedingung der *δικαιοσυνη θεου* soll die *αδικια* der Menschheit ihre Herrlichkeit offenbaren, indem sie von ihr überwunden wird. — Noch deutlicher tritt das in V. 7 hervor und vollends in jener falschen Devise V. 8a. Es handelt sich hier überall um Geschichte, und zwar um durch und durch teleologisch gedachte Geschichte. Eben daraus entstehen die Einwände V. 5 und V. 7.[1])

Nämlich die Einordnung der menschlichen Sünde unter das göttliche *τελος* scheint den Schuldcharakter der Sünde notwendig aufzuheben. Ist dieser Zustand der Menschheit von Gott gewollt und herbeigeführt als Weg zu seiner Gerechtigkeitsoffenbarung, dann kann Gott die Menschheit nicht mehr dafür verantwortlich machen; wir dienen ja seinen Zielen, indem wir sündigen, seiner Wahrheit, indem wir lügen. „Also laßt uns nur Sünde tun!" Es ist ein Einwand, der an dieser Stelle geradezu entstehen muß. Aber Paulus läßt sich hier nicht lange darauf ein, sondern weist ihn kurzerhand zurück. Der ersten Formulierung des Einwandes begegnet er durch den Hinweis auf die Tatsache, daß Gott der Weltenrichter sei. Zu diesem Richteramt gehört das Walten der *οργη*, in ihm bewährt sich ja seine Gerechtigkeit (vgl. Lietzmann, Kühl z. St.). Den zweiten Einwand weist er dadurch zurück, daß er auf den radikal gottlosen Charakter dieser scheinbaren Konsequenz hinweist, der sie unmöglich macht. An dieser

[1]) Diese Sätze liegen inhaltlich durchaus auf einer Linie und haben ihre gemeinsame Richtung gegen V. 4a. Daher können wir V. 7. 8 nicht in die Antwort auf den Einwand V. 5 hineinbeziehen (Zahn u. a.), sondern müssen sie als einen zweiten durchaus koordinierten Einwand fassen. Wir entscheiden uns daher für die Lesart *ει δε* (vgl. Lietzmann, Tisch.) gegen *ει γαρ* (Zahn, Göbel, Kühl).

kurzen Abweisung unmittelbar aus dem religiösen Bewußtsein heraus läßt Paulus sich hier genügen, weil eine weitere sachliche Begründung ihn zu weit von seinem Thema abführen würde, von dem er ohnehin schon durch den Einwand V. 5 sich hat ablenken lassen. Denn wir werden allerdings V. 5—8 als eine Art Abschweifung anzusehen haben (vgl. Lietzmann), die den geradlinigen Gedankengang unterbricht, — veranlaßt eben durch die teleologische Betrachtung V. 4. Diesem Charakter des Abschnittes entspricht auch das folgende *τι ουν*, das in den zuletzt ausgeführten Gedanken keinen Anhalt findet, vielmehr eine Besinnung auf den verlassenen Gedankengang und sein Ziel darstellt, der sich passenderweise die den Abschnitt abschließende, im Sinn einer letzten Entscheidung gemeinte Frage *προεχομεθα* anschließt.

Fassen wir zusammen, was sich uns als Sinn der finalen Bestimmung an dieser Stelle ergeben hat. Sie entspringt einer teleologischen Geschichtsbetrachtung, die sich zunächst auf die Geschichte Israels, weiterhin aber auf die Geschichte der gesamten vorchristlichen Menschheit bezieht, die weiter den ganzen Inhalt dieser Geschichte erfaßt, dabei auch vor der Sündenverlorenheit der Menschheit nicht haltmachend. Auch diese wird als ein Stück des ursprünglichen göttlichen Heilsplanes erfaßt. Endlich aber hat diese Stelle dadurch eine besondere Bedeutung in unserem Abschnitt, daß sie schon auf das Ziel hindeutet, dem diese Geschichte zuführt, den Taterweis der göttlichen Gerechtigkeit. Wenn dieses Ziel hier auch noch nicht ausgeführt ist, so läßt uns doch schon dieser kurze Hinweis erkennen, woher dem Apostel diese Geschichtsanschauung erwachsen ist, woher er den Mut nimmt, den teleologischen Gesichtspunkt mit solcher Konsequenz an der ganzen Geschichte und ihrem ganzen Inhalt durchzuführen. Vom Ziel rückschauend erkennt er die Geschichte als den Weg, den

Gottes zielsicherer Wille zu diesem Ziel hin gegangen ist. So liegt hierin schon eine erste Hindeutung auf die Zusammenfassung der beiden entgegengesetzten Epochen der Geschichte zur Einheit einer Heilsgeschichte.

c) Der Abschnitt 3, 21—4, 25 und vorläufiges Resultat.

Bevor wir die bisher gewonnenen Ergebnisse zusammenstellen, wollen wir einen Blick auf den Abschnitt 3, 21—4, 25 werfen. Unter Verweisung auf die früheren Ausführungen über diesen Abschnitt, besonders über die Gegenüberstellung von 1, 18 und 3, 21, ferner über den Begriff *δικαιοσυνη θεου* und die Struktur von 3, 21—31, fassen wir uns kurz und stellen nur das heraus, was in unserem Zusammenhang als notwendig erscheint.

3, 21 versetzt uns mit seinem „nun aber" in die zweite Periode der Menschheitsgeschichte. Die Andeutungen von 3, 4f. gewinnen hier Gestalt. Die Geschichte in dieser Periode ist durch den Begriff *δικαιοσυνη θεου* charakterisiert. Damit ist in Analogie zu 1, 18 das Prinzip ihrer teleologischen Bestimmtheit von Gott her festgestellt. Die Beschränkung auf das bestimmende Prinzip ist hier schärfer durchgeführt als im ersten Abschnitt, indem Paulus nur die unmittelbarste, schon im Begriff *δικ. θ.* mitgesetzte Wirkung derselben, die Rechtfertigung einbezieht, während die weiteren Wirkungen, die den Heilscharakter dieses Prinzips feststellen, dem folgenden Abschnitt 5, 1—11 vorbehalten bleiben.

Wenn mit *νυνι δε . . πεφανερωται* auf einen Offenbarungsgehalt des Evangeliums hingewiesen wird, so ist doch hier so wenig wie in 1, 18 damit der geschichtliche Inhalt der Offenbarung gemeint, der der weiteren Geschichte ihre Grundbestimmtheit gibt, sondern Paulus stellt dasjenige

Moment voran, auf das es ihm nach 1, 16f. ankommt, das Prinzip ihrer teleologischen Bestimmtheit.

Auch in diesem Abschnitt finden wir das Schema der drei Faktoren, die uns im ersten Abschnitt begegnet sind, 1. eine Offenbarungstat Gottes, die in die Geschichte hineinwirkt und eine neue Periode in ihr begründet, 2. ein dieser Grundbestimmtheit entsprechendes Verhalten des Menschen und 3. ein bestimmtes Verhalten Gottes, daß der Geschichte ihren Inhalt im teleologischen Sinne gibt. In concreto bildet den ersten Faktor die Offenbarungstat Gottes in Christo, durch die er sich sein rechtfertigendes Verhalten gegen die Menschen ermöglichen will (εις V. 25) und ermöglicht (V. 24). Der zweite Faktor, das dieser Offenbarung entsprechende Verhalten des Menschen, bestimmt sich als Glaube im Gegensatz zu den Werken der ersten Periode. Auch dieser Faktor ist darauf gestimmt, daß die Bestimmung der Geschichte durch das rechtfertigende Verhalten Gottes Wirklichkeit werden könne.

Der teleologische Charakter der Geschichte in dieser Periode bedarf keiner Hervorhebung. Er ist selbstverständlich, da es hier von vornherein deutlich ist, daß die Geschichte in ihrem ganzen Inhalt durch den zielsetzenden Willen Gottes bestimmt ist. Ein Problem, etwa wie das 3, 3ff. berührte, konnte hier gar nicht entstehen. Der teleologische Charakter dieser Geschichte wird vollends deutlich, wenn wir uns an das eben festgestellte Verhältnis der Offenbarungstat in Christus zur *ενδειξις της δικαιοσυνης θεου* erinnern. — Es ist also eine einheitliche Geschichtsbetrachtung, die die erste und die zweite Periode der Geschichte umfaßt und zusammenschließt. Diesem Zusammenschluß dient auch der Hinweis V. 22 ‚*μαρτυρουμενη*', der vom Gedanken der Heilsgeschichte aus vollkommen verständlich ist, ohne daß man nach weiteren Erklärungen (Feine) zu suchen hätte.

Kap. 4[1]) bringt nicht eigentlich einen Schriftbeweis (Göb.), sondern eine Auseinandersetzung mit einem Einwand: Abraham, von dem die Schrift sagt, daß er Gerechtigkeit erlangt hat, scheint diese doch innerhalb und auf Grund der die frühere Periode der Heilsgeschichte bestimmenden Offenbarung erlangt zu haben, genauer auf Grund der Israel geltenden Offenbarung, die ihr Charakteristikum an Gesetz und Beschneidung, anderseits an den Werken hat. Dann würde die Beurteilung der die Geschichte Israels bestimmenden Prinzipien falsch sein und damit das ganze Gebäude, das Paulus aufgeführt hat, zusammenstürzen. Aber es ist nicht so. Paulus weist nach, daß Abraham vielmehr der Typ der christlichen Periode der Heilsgeschichte ist (V. 23ff.) und die Gerechtigkeit nach den in ihr geltenden Prinzipien, d. h. durch Glauben und Anrechnung erlangt hat.

Nun ließe sich freilich von hier aus noch ein Einwand gegen den Paulinischen Aufriß der Geschichte erheben: Schon die Tatsache, daß Abraham vor der geschichtlichen Offenbarung in Christus überhaupt Gerechtigkeit erlangt hat, scheint den Aufriß zu sprengen. Indessen es ist bezeichnend, daß Paulus

[1]) 3, 31 hat im Zusammenhang keine wesentliche Bedeutung. Viele ziehen es als einleitende allgemeine Frage zu Kap. 4. Das ist nicht möglich, weil die dabei vorausgesetzte allgemeine Bedeutung des Begriffs *νομος* (= alttestamentliche Offenbarung) nach V. 27—30 doch ausgeschlossen ist, und weil außerdem die syntaktische Form der Sätze deutlich macht, daß der sachliche Einschnitt vor 4, 1 liegt. (Das wuchtige *τι ουν ερουμεν* 4, 1 vgl. mit dem einfachen *ουν* 3, 31. Das leichte *ουν* leitet hier so wenig wie 7, 13 einen neuen Abschnitt ein). Der Gedanke der Frage 3, 31 ist doch wohl der, daß durch die „abrogatio legis" der Offenbarungscharakter des Gesetzes zerstört werde. Paulus erwidert mit einem kurzen Hinweis auf das positive Verhältnis der evangelischen Predigt zum Gesetz, der ähnlich wie 3, 20b nicht im Zusammenhang begründet ist, sondern direkt aus der Gesamtanschauung des Paulus geschöpft ist. Ob man diesen Satz im Sinne von 3, 20b und Kap. 7 oder im Sinne von 8, 4 zu verstehen hat, wird schwer zu entscheiden sein. Durch die Form der Frage, wie durch die Kürze der Beantwortung gibt sich der Vers als ein nur anhangsweise berührter Einwand gegen 3, 27—30.

diesen Einwand nicht erhebt. Die Erklärung dafür liegt doch noch nicht in einer Auffassung des Alten Testaments, nach der das Neue Testament mit seiner Glaubensgerechtigkeit virtuell schon im Alten Testament enthalten sei. Diese Auffassung widerstreitet dem gerade von Paulus herausgestellten grundlegenden Gegensatz des Alten und des Neuen Testaments. Die Lösung liegt vielmehr im Begriff des τυπος, der seinerseits wieder auf die teleologische Einheit der Geschichte hinweist. Dieser Gesichtspunkt kommt in V. 23ff. deutlich zum Ausdruck, obwohl der Terminus τυπος hier nicht gebraucht wird, blickt aber auch in V. 11 durch. Es ist eben die Auffassung der Geschichte als teleologische Einheit, die diesen Einwand bei Paulus von vornherein nicht aufkommen läßt.[1])

Wir können nun zusammenfassend die die Ausführungen Kap. 1—4 tragende und bestimmende Anschauung bereits ziemlich genau erfassen:

1. Der Blick des Apostels umfaßt in diesem Abschnitt die Geschichte der Menschheit. Er sieht sie in zwei Perioden geschieden. Was sie scheidet, ist das Evangelium, dessen Inhalt die geschichtliche Tatoffenbarung Gottes in Christus ist.

2. Der beherrschende Gesichtspunkt für diese Scheidung der Geschichte ist die Frage nach dem Heil. Weil die Offenbarungstat in Christus Heilsoffenbarung ist, legt sie den radikalen Schnitt durch die Geschichte der Menschheit. Vor und außer Christus steht die Geschichte unter dem Zorne Gottes, ihr Ziel ist das Verderben, — soweit sie durch Christus bestimmt ist, waltet über ihr Gottes Gerechtigkeit, die durch Rechtfertigung zum Heile führt.

3. Der Gegensatz der beiden Perioden der Geschichte im Hinblick auf ihren Heilscharakter (Verderben, Heil) beruht

[1]) Weitere Ausführungen zu diesem Problem s. S. 159ff.

demnach auf dem verschiedenen Verhalten Gottes zu der Menschheit (Zorn — Gerechtigkeit). Das ist um deswillen berechtigt, weil Gott sie bereits in ihrem Anfang durch seine Offenbarung in eine Beziehung zu sich gesetzt hat. Diese Tatsache wird von Paulus — unter Hinweis auf die ursprüngliche allgemeine Gottesoffenbarung — ausdrücklich auch für das Heidentum behauptet, das demnach mit vollem Recht in die erste Periode der Heilsgeschichte einbezogen wird (1, 19—32). Doch scheint dieses Schema in anderer Hinsicht einer Berichtigung zu bedürfen: das besondere Verhältnis Israels zu Gott, durch den Bund begründet, scheint Israels Geschichte bereits den Charakter der Heilsgeschichte zu geben, so daß der Schnitt zwischen Unheils- und Heilsgeschichte vielmehr zwischen das Heidentum und Israel zu legen wäre. Paulus weist demgegenüber nach, daß in Israels Geschichte dieselben Prinzipien und Tatsachen herrschen, wie in der des Heidentums, daß also auch Israel in die erste Periode, die des Zornes, hineingehört (2, 1—3, 20).

4. Während Paulus durch diese Gedanken den Schnitt zwischen den beiden Perioden der Geschichte so entschieden wie möglich vollzieht, so daß es richtiger scheint, nicht von zwei Perioden der Geschichte, sondern von zwei Geschichten zu reden, treten doch schon hier Momente hervor, die auf eine Zusammenfassung der beiden Hälften hinweisen. Sie finden eine gewisse Einheit zunächst darin, daß sie beide Gottes Werk sind, durch seinen Plan gelenkt werden. Wenn es zunächst scheinen könnte, als erschöpfe sich das Verhältnis Gottes zur vorchristlichen Geschichte darin, daß er ihr Richter sei, so zeigen die finalen Bestimmungen, daß er auch ihr gegenüber der Schöpfer ist. Sie lebt und entfaltet sich nach seinem Willen. Auch in ihrer Widergöttlichkeit verwirklicht sich sein Plan.

5. Darüber hinaus haben wir wenigstens an einer Stelle 3, 3ff. schon eine direkte Beziehung zwischen der Unheils- und der Heilsgeschichte feststellen können. Das negative Resultat der Geschichte vor Christus ist die von Gott gewollte und gewirkte Bedingung für den Eintritt seiner Gerechtigkeitsoffenbarung in Christus. Hier wird der Gedanke eines das Ganze umspannenden Planes Gottes sichtbar. Das Heil in Christus wird dadurch zum letzten Ziel der Unheilsgeschichte, die so in gewissem Sinne in die Heilsgeschichte einbezogen wird. —

Es dürfte nun einleuchten, daß es wirklich eine bestimmte Idee der Heilsgeschichte ist, die hinter den ganzen Erörterungen dieses Abschnittes steht. Es soll freilich nicht übersehen werden, daß gewisse Momente noch zu Bedenken Anlaß geben können. Einerseits ist die geschichtliche Verbindung der beiden Hälften der Geschichte (vgl. Nr. 4 und 5) nur erst schwach entwickelt, ihre innere Bezogenheit aufeinander ist noch nicht ganz geklärt. Und anderseits sind die beiden getrennten Hälften für sich nicht deutlich als Geschichte gefaßt. Es ist nur ihr wesentlicher Gehalt herausgehoben und in gegensätzliche Beziehung zueinander gebracht, ihre geschichtliche Form dagegen nicht beachtet. Die Längenrichtung spielte bisher weder in der Unheilsperiode noch in der Heilsperiode eine Rolle. Nur mit diesem Vorbehalt können wir vorläufig von einer Idee der Heilsgeschichte reden.

d) Kap. 5 und abschließendes Ergebnis zu 1—5.

Kap. 5 zerlegt sich deutlich in zwei Abschnitte: aa) 1—11, bb) 12—21.

aa) Der erste Abschnitt bringt eine ergänzende Weiterführung des Abschnittes 3, 21 bis 4, 25, indem er in genauer Ausführung der früher herausgearbeiteten Gedankenverbindung (1. 16f.) von der *δικαιοσυνη θεου* zu der dadurch

vermittelten *σωτηρια* fortschreitet. Paulus hatte im Vorigen sich auf die *δικ. θεου* selbst und ihre unmittelbare Wirkung, die Rechtfertigung, beschränkt. Er bringt nun den notwendigen Nachweis, daß diese Tatsachen das Heil nach sich ziehen. Die Heilswirkung der *δικαιοσυνη θεου* ist somit das Thema dieses Abschnittes.

Paulus charakterisiert zunächst (1—5a) den mit der Rechtfertigung gegebenen Heilsbesitz. Hierbei tritt der eigentümliche Doppelcharakter des christlichen Heils zu Tage. Einerseits ist es ein schon gegenwärtiges Gut, andererseits liegt doch das eigentliche Heil noch in der Zukunft — *σωτηρια* ist ja ein eigentlich eschatologischer Begriff — und ist somit noch Gegenstand der Hoffnung. Zuerst nennt Paulus das gegenwärtige Heilsgut, das die nächste Folge der Rechtfertigung ist: *ειρηνην εχομεν προς τον θεον*. Das Verhältnis dieses Begriffes zu dem *δικαιωθεντες* können wir uns klar machen, indem wir aus dem folgenden die Begriffe *καταλλαγεντες* (*καταλλαγη*) — *εχθροι* heranziehen. *ειρηνη* ist der Gegensatz zu dem vorherigen Zustand der *εχθρα*. Diese Änderung des Verhältnisses wird bewirkt durch das *καταλλασσειν*. Das Verhältnis der *ειρηνη* zur *καταλλαγη* dürfte daher so sein, daß diese den Akt, jene den dadurch hergestellten Zustand bezeichnet und zudem diese den Tatbestand negativ, jene positiv beschreibt. *Καταλλασσειν* aber ist hier durchaus Parallelbegriff zu *δικαιουν*. Die subjektive Fassung der Begriffe *εχθρος*, *καταλλαγη*, *ειρηνη* lehne ich mit Lietzmann ab, ohne hier eine ausführliche Begründung meiner Auffassung geben zu dürfen. *Καταλλασσειν* wird denselben objektiven Vorgang wie *δικαιουν* bezeichnen, nur daß es ihn mehr von innen schaut, als Wandel in dem persönlichen Verhältnis zwischen Gott und den Menschen. *Ειρηνην εχομεν* — es ist hier wie in V. 2. 3 der Indikativ zu lesen — führt also sachlich

nicht erheblich über das *δικαιωθεντες* hinaus, doch tritt eben in den genannten Merkmalen, daß es einerseits positiv das neue Verhältnis zu Gott ausdrückt und zugleich dieses als dauernd bezeichnet, der Heilscharakter zu Tage. Das eigentlich eschatologische Heil bezeichnet Paulus hier als *δοξα του θεου*, ein Ausdruck, der schwerlich als „Anerkennung seitens Gottes" (Zahn) zu deuten ist, sondern nach 8, 17 f. zu verstehen sein wird. Daß diese der *σωτηρια* entspricht, ergibt sich auch aus der Parallelstellung der hier verwandten Begriffe mit denen in V. 9—11 (*δικαιωθεντες* 1 u. 9 [dazu *καταλλαγεντες*], *ειρηνη — καταλλαγη, δοξα — σωθησομεθα*). Doch auch die *ελπις της δοξης* ist nicht lediglich in der Zukunft für den Christen bedeutungsvoll. Sie wirft auf die leidvolle Gegenwart ihren verklärenden Schein. Den Christen führen alle Drangsale der Gegenwart nur zur Festigung seines Christenstandes und damit immer tiefer in die Gewißheit der christlichen Hoffnung hinein, so daß er auch, ja gerade in ihnen „sich rühmen" kann.

Es muß auffallen, daß Paulus in der Beschreibung des christlichen Heils hier so sparsam ist. Wieviel reicher weiß er z. B. in Kap. 8 davon zu reden. Der Grund liegt nicht darin, daß er hier nüchterner rede. Auch hier redet er aus der ganzen Freudigkeit des Heilsbesitzes heraus. In dem wiederholten *καυχωμεθα* klingt doch deutlich genug das „Ich schäme mich des Evangeliums von Christus nicht" durch. Und doch beschränkt er sich fast ganz auf die Tatsache, daß der Gerechtfertigte schon jetzt im Genuß des Heils steht und noch größerer künftiger Herrlichkeit gewiß sein darf. Gerade dieser Tatbestand aber kann uns zeigen, worauf es ihm hier ankommt: Nicht auf eine Schilderung des christlichen Heils, sondern auf die Feststellung der Tatsache, daß die Rechtfertigung das Heil bringt. Dabei mußte sich natürlicherweise der oben besprochene

Doppelcharakter des christlichen Heils geltend machen. Unter Verzicht auf alle abseits liegenden Gedanken sagt Paulus nur das, was gerade an dieser Stelle seines Gedankenganges nötig ist.

Es ist aber auch vom Gedankengang aus begreiflich, daß Paulus sich nun sogleich zur Begründung wendet (V. 5b), die sich naturgemäß nicht so sehr auf den unmittelbar aus der Rechtfertigung sich ergebenden gegenwärtigen Heilsbesitz, wie auf die Gewißheit des künftigen Heiles bezieht. An dieser Begründung ist ihm sichtlich viel gelegen, er führt sie sehr sorgfältig (vgl. V. 7f. nach 6, V. 10 nach 6—9). Paulus greift zur Begründung auf die Tatsache der Rechtfertigung zurück, folgert jedoch nicht direkt aus ihr die Gewißheit der künftigen Errettung, sondern indirekt. Die Liebe Gottes, die sich im Tode Christi zur Rechtfertigung der Gottlosen, seiner Feinde, in ihrer alles Menschenmaß übersteigenden Größe an uns erzeigt hat, wird uns, die Gerechtfertigten, mit ihm Versöhnten, ganz gewiß dereinst nicht verloren gehen lassen.

Wir müssen aber noch eine Eigentümlichkeit dieser Begründung beachten. Auch in Kap. 8 finden sich analoge Gedankengänge, wie denn überhaupt Kap. 8 in Parallele zu 5, 1—11 (und 3, 21—31) steht. Aber dort bewegen sie sich in einer anderen Ebene. Während Paulus in Kap. 8 auf das innere Leben das Christen sieht, blickt er hier auf die objektiven Taten Gottes in Christus, die zunächst die Rechtfertigung, weiterhin das Heil bringen. Daher erklärt sich der persönlichere Ton in Kap. 8, der objektivere Charakter unseres Abschnittes.

Auch diese Eigentümlichkeit hat aber in dem einheitlichen Gedankengang der ersten fünf Kapitel ihren Grund. Jene objektiven Taten Gottes sind ja ein Stück Heilsgeschichte, und eben deshalb, weil Paulus hier den durch die Idee der Heils-

geschichte geformten Gedankengang fortführt, beschränkt er sich auf diese Begründung des christlichen Heils. Ja auch die Knappheit in der Beschreibung des christlichen Heils hat darin ihre Ursache. Denn wenn Paulus das Heil konkreter zeichnen wollte, mußte er stärker in das persönliche Leben hineingreifen, als es diesem Gedankengang entsprach.

Wenn also auch die Idee der Heilsgeschichte in diesem Abschnitt (wie in 3, 21ff.) nicht stark hervortritt, — da es sich ja nicht mehr um geschichtliche Entwicklung, sondern um eine Charakterisierung der Stufe der Vollendung handelt —, so gehört doch dieser Abschnitt durchaus in den durch jene Idee bestimmten Gedankengang hinein und ist in seiner Gestalt durch diese Zugehörigkeit bestimmt.

Die Bestätigung für dieses Weiterwirken der Idee der Heilsgeschichte gibt uns der folgende Abschnitt.

bb) 5, 12—21.

Es ist geradezu auffallend, wie die Kommentatoren an diesem Abschnitte herumtasten, ohne einen gangbaren Weg zum Verständnis zu finden. Der Grund dafür liegt nicht so sehr in einzelnen exegetischen Schwierigkeiten — darin herrscht (von Zahn abgesehen) weithin Einigkeit — wie in dem Problem der Einfügung dieses Abschnittes in das Ganze. Und allerdings zwingt die Stellung dieses Abschnittes, der den Schluß eines größeren Gedankenganges bildet, wie ziemlich allgemein anerkannt wird, die Frage nach der Einordnung in das Ganze sehr ernsthaft zu stellen. Denn wie von jedem einigermaßen zielbewußten Gedankengang, so wird man auch von diesem erwarten dürfen, daß der Schluß mit dem Übrigen übereinkomme und daß gerade in ihm das Ziel des Ganzen deutlich werde.

Die Kommentare sehen in der Mehrzahl in diesem Abschnitt eine Parallele zum Vorigen, einen zweiten Beweis für die Gewißheit des Heils (B. Weiß, Lietzmann, Kühl). Dabei haben sie aber zumeist selbst ein Empfinden des Unbehagens, das besonders bei Kühl zum Ausdruck kommt. Dieses hat vornehmlich darin seinen Grund, daß die typologische Gegenüberstellung Christi und Adams, die den tragenden Grund der Beweisführung abgeben soll, nur gleichsam beiläufig, unmotiviert und unbegründet, in einem angehängten Relativsatz ausgesprochen wird. Lietzmann wie Kühl helfen sich mit der Annahme, daß Paulus diese Gegenüberstellung, die er ja auch 1. Kor 15 verwertet, bereits als festes jüdisches Theologumenon vorgefunden habe. Indessen damit ist nicht viel gewonnen. Denn das ist sicher, daß die Vorstellungen, die Paulus damit verbindet, der jüdischen Theologie nicht zugänglich waren. Für Paulus bedeutet es nämlich eine „Teilung der gesamten Menschheitsgeschichte in die beiden mit Adam und Christus anhebenden Entwicklungsreihen" (Kühl, a. a. O. 191), ein Theologumenon, gegen das Kühl selbst den Juden in V. 20 protestieren läßt!. Wenn aber Paulus bei seinen Lesern hier den jüdischen Gedanken des zweiten Adam voraussetzte, dann hätte er sich doch irgendwie mit diesem Gedanken auseinandersetzen müssen, ehe er seinen Beweis darauf aufbaute, wie er es doch bei dem Beispiele Abrahams (Kap. 4), das Lietzm. als Parallele heranzieht, (z. St. 1. Kor. 15, 45) tatsächlich tut.

Eine weitere Schwierigkeit liegt in dem einleitenden *δια τουτο*. Lietzmann ist konsequent genug, zuzugeben, daß — bei seiner Auffassung — diese Überleitung sich aus dem Text nicht erklären lasse. Kühl dagegen nimmt eine Begründung an auf die vorhergegangenen Ausführungen (von 3, 21 an, aber besonders 5, 1—11). „Weil so Großartiges von

der neuen Heilsordnung und ihren Wirkungen gesagt werden kann, findet zwischen Christus und Adam in bezug auf die von ihnen ausgehenden Wirkungen eine solche Parallele statt, daß man Christus den zweiten Adam, den Anfänger einer neuen Menschheit, nennen darf." (Z. d. St.) Das ist gewiß anzuerkennen, nur ist es unbegreiflich, wie er damit seine Auffassung von dem Zweck des Abschnittes vereinen will, die dieses logische Verhältnis genau auf den Kopf stellt.

Endlich ist gegen diese Auffassung einzuwenden, daß wir im Text keinerlei Andeutung finden, daß V. 15ff. Folgerungen aus dem Satz *ος εστιν τυπος του μελλοντος* seien. Man müßte dann schon das *αρα ουν* V. 18 auf den Schluß von V. 14 beziehen, was keiner der Exegeten getan hat. Außerdem müßte dann die zweite Hälfte der Sätze V. 18f. die Form eines Schlußsatzes haben (Futurum logicum in V. 19), was augenscheinlich nicht der Fall ist, sie sprechen vielmehr einfache Tatsachen aus. (Das Fut. *κατασταθησ.* geht auf das Endgericht, so Kühl wie Lietzm.) Außerdem beginnt Paulus den Gedanken ja bereits in V. 12, also ehe er seine „Prämisse" genannt hat. Als einzige Voraussetzung erscheint hier das *δια τουτο.*

Der Fehler liegt in der Bestimmung des Zweckes dieses Abschnittes, die mit dem Wortlaut nicht vereinbar ist. Diese wieder hat ihren Grund darin, daß der Gedankengang der bisherigen Erörterung nicht richtig erfaßt ist, eine Tatsache, die bei Pfleiderer besonders deutlich wird, der den Gedanken dieses Stückes gut erfaßt hat, aber in der Einordnung in den von ihm konstruierten Gedankengang um so unglücklicher ist (Urchristentum S. 163f.).

Ganz anders wird das Bild, wenn wir uns einfach an den Text halten, zunächst ohne Rücksicht auf das Verhältnis zum Kontext. Paulus zieht aus dem Vorangegangenen

die Folgerung, daß, wie durch einen Menschen (Adam) die Sünde und durch sie der Tod in die Welt gekommen sei, so auch — zu dieser Ergänzung berechtigen uns die folgenden Verse — durch einen Menschen, nämlich Christus, Rechtfertigung und durch sie Leben in die Welt gekommen sei. Die erste Hälfte des Vergleichs nötigt Paulus nun aber zu einigen Erläuterungen, die die Konstruktion zerstören. Darum lenkt er am Schlusse der Erläuterungen zu seinem eigentlichen Gedanken zurück, indem er an den hier sich bietenden Namen Adam die Bemerkung anschließt *ος εστιν τυπος του μελλοντος*. Damit steht er wieder in dem V. 12 angefangenen Vergleich darin. Es handelt sich also lediglich um die Wiederaufnahme des abgebrochenen Gedankens durch eine allgemeine Bemerkung, da die präzise Weiterführung desselben nach der langen Unterbrechung nicht mehr möglich war. Der Relativsatz enthält also nicht einen absolut neuen, irgendwoher herbeigeholten Gesichtspunkt, sondern führt lediglich in den Gedanken wieder hinein, in dem Paulus sich bereits V. 12 bewegt hatte. — So versteht sich auch die Fortsetzung am natürlichsten. Paulus hat mit V. 12a und 14 ausgesprochen — wenn auch auf der Seite Christi noch nicht konkret ausgeführt — daß eine positive Übereinstimmung zwischen Adam und Christus bestehe; nun, da er sich daran macht, diese inhaltlich näher zu bestimmen, sieht er sich veranlaßt, vorerst eine Einschränkung zu machen. Die Wirkung beider ist nicht ganz gleichartig, vielmehr ist die Wirkung Christi der Adams überlegen. Diese Überlegenheit besteht sowohl im Hinblick auf die die Wirkung begründenden Faktoren (V. 15a), wie auch im Hinblick auf das Resultat nach seinem Umfang wie nach der Art seines Inhalts (V. 16). Denn der Reihe: *παραπτωμα* (scil. Adams) — *εξ ενος* — *εις κατακριμα* steht die andere gegenüber: *χαρισμα (θεου, Χριστου)* —

εκ πολλων παραπτωματων — εις δικαιωμα. Diese Verschiedenartigkeit der Faktoren läßt unmittelbar einleuchten, daß die zweite Reihe eine höhere Wirkungsmacht besitzen muß als die erste (V. 15b, 17), denn dem Negativum seitens des Menschen tritt das Positivum von seiten Gottes entgegen. Das ist kein logisch stringenter Schluß, sondern ein Glaubensurteil und gibt sich als solches.

Mit der am Konkretum durchgeführten Einschränkung der Vergleichung ist natürlich diese selbst im Grunde schon vollzogen, darum geht Paulus mit einem *αρα ουν* dazu über, nunmehr in einer positiven Durchführung der Parallele zwischen Christus und Adam das Fazit zu ziehen und damit die Erörterung gemäß dem ursprünglichen Ansatz (12a) zum Abschluß zu bringen (V. 18f.). Dabei ist das Verhältnis von V. 18 u. 19 so, daß nicht nur syntaktisch, sondern auch sachlich V. 19 in begründendem und erläuterndem Verhältnis zu der weiterreichenden Aussage V. 18 steht. In dieser haben wir also das Ziel des Abschnittes zu erkennen. Den Inhalt dieser Aussage hat Kühl in dem oben zitierten Satz richtig, wenn auch nicht vollständig ausgesprochen. Adam und Christus sind die beiden Faktoren, die die Geschichte der Menschheit bestimmt haben, — die Geschichte, denn nicht nur sind sie beide geschichtliche Größen, sondern auch ihre Wirkung ist in dem ganzen Abschnitt als eine geschichtliche gedacht. Die Geschichte der Menschheit wird also in zwei Teile zerlegt: eine Geschichte der Adamswirkung, deren Resultat Verdammung und Tod ist, und eine Geschichte der Christuswirkung, die durch Rechtfertigung zum Leben führt.

Das heißt: wir finden in diesem Abschnitt eine „Philosophie der Geschichte" (Pfleid., a. a. O. S. 307ff.) oder, wie wir richtiger sagen werden, eine heilsgeschichtliche Betrachtung, die den gesamten Inhalt der Geschichte in zwei Namen zu-

sammenfaßt, Adam und Christus, deren erster sie an ihrem Anfang zur Unheilsgeschichte gemacht hat, während der zweite Name ihren Wendepunkt bezeichnet, an dem die Gnade die Herrschaft gewinnt und sie zur Heilsgeschichte macht. Das heißt: wir befinden uns hier mitten in den Gedanken des Paulus über die Heilsgeschichte, und zwar in genau derselben Auffassung der Geschichte, die weniger offenliegend bereits die ganze Erörterung von 1, 18 an bestimmt hat. Es ist für den, der das Wirken der Idee der Heilsgeschichte in 1, 18 bis 5, 11 beobachtet hat, in der Tat nicht überraschend, daß Paulus, nachdem er mit 5, 1—11 nach 1, 18—4, 25 die Ausführung seines Zieles 1, 16f. durchgeführt hat, nun abschließend mit *δια τουτο*[1]) dazu übergeht, das Fazit des ganzen Abschnittes in dieser großangelegten heilsgeschichtlichen Spekulation zu ziehen. Es ist aber auch sachlich notwendig, daß er dieses Fazit erst hier zieht und nicht etwa schon hinter 3, 30 oder 4, 25. Er konnte es erst tun, nachdem er von der *δικαιωσις* zur *ζωη* (vgl. V. 18) weitergeführt hatte.

In den vorangegangenen Erörterungen (beſ. 2, 1—3, 20) ist es aber auch begründet, daß er in V. 20f. nun auch dem Gesetz Israels seinen Platz in dem hier entworfenen Aufriß der Heilsgeschichte noch einmal nachdrücklich anweist, ganz im Einklang mit seinen früheren Ausführungen, nur schärfer in der Bestimmung der göttlichen Absicht, die der Gabe des

[1]) Der Sinn des *δια τουτο* dürfte nun klar sein. Weil die durch Christus in Wirksamkeit tretende *δικαιοσ. θ.* (3, 21—4, 25) zum Heil führt (5, 1—11), deshalb besteht jene Parallele zwischen Adam und Christus, die die Überwindung der Adamswirkung durch die Christuswirkung bedeutet. In der Gegenüberstellung von 1, 18 und 3, 21, die zur Voraussetzung von 5, 1—11 gehört, war der Ansatz zu heilsgeschichtlicher Wendung in 5, 12 gegeben. 5, 1—11 enthält also die unmittelbare Begründung für 5, 12 ff., doch ist diese Ausführung zugleich Weiterführung des 1, 18 und 3, 21 (1, 17) gegebenen Ansatzes.

Gesetzes zugrunde liegt. Die knappen Sätze über die besondere Aufgabe der Geschichte Israels, die an den Wendepunkt der Heilsgeschichte heranzuführen hat, lassen zugleich den Heilsplan Gottes im ganzen wuchtig heraustreten. Wenn auch die teleologische Betrachtung sich hier unmittelbar nur auf Israels Geschichte bezieht, so ist diese doch dasjenige Stück der Geschichte, das, weil es teleologisch gefaßt ist, rückwärts und vorwärts Beziehung hat, und es sind gerade dadurch in der Tat die beiden vorher (V. 12—15) nur nebeneinandergestellten Geschichtsreihen zur teleologischen Einheit der Heilsgeschichte zusammengeschlossen. Hier ist die Längendimension der Geschichte als Heilsgeschichte deutlich ausgesprochen!

Unser Abschnitt ist also nichts anderes als das Fazit der Erörterung 1, 18—5, 11 und damit der zusammenfassende Abschluß der Ausführung der thematischen Sätze 1, 16f. Die Beziehung auf diese hat schon Pfleid. hergestellt, nur hat er leider 1, 16a außer Betracht gelassen. Dadurch wird alles schief. Daß das Evangelium allen Konkurrenten überlegen ist (1, 16a), das zu erweisen ist das Ziel des Paulus in diesem Abschnitt gewesen. Wie sehr diesem Ziel das hier entrollte Bild der Heilsgeschichte entspricht, liegt auf der Hand, während es freilich recht unmotiviert erscheint, wenn man das Ziel des Apostels in die begründenden Aussagen über den Charakter und Inhalt des Evangeliums (1, 16b. 17) setzt.

Freilich auf eine sachliche Differenz der Gedanken von 5, 12—19 gegenüber den früher herausgearbeiteten müssen wir noch hinweisen. Während Paulus 1, 19ff. auf die Offenbarung als den die Geschichte der ersten Periode bestimmenden Faktor hingewiesen hat, und damit auf die Bestimmtheit, die sie von Gott her hat, weist er hier auf die Sünde Adams hin. Indessen diese beiden Gedanken stehen nicht in Wider-

spruch zueinander. Der Blickpunkt ist nur ein anderer. Während dem Apostel im ersten Abschnitt alles auf die entgegengesetzte teleologische Bestimmtheit der Geschichte durch Gottes Verhalten (ὀργὴ θεοῦ) ankam, und er im Hinblick auf sie das Problem ihrer anfänglichen Bestimmtheit durch die Offenbarung Gottes erörtern mußte, liegt es ihm hier daran, die unmittelbar die Geschichte hier und dort gestaltenden Faktoren und das tatsächliche Resultat ihres Wirkens festzustellen. Der unmittelbar gestaltende Faktor in der ganzen ersten Periode ist aber die Sünde des Menschen, nach biblischer Anschauung begründet in dem Fall Adams. In der zweiten Periode dagegen ist das unmittelbar Wirkende die Gottestat in Christus, neben der der Glaube lediglich als das entsprechende Prinzip der Realisierung dieser Wirkung von Bedeutung ist. Das hat seinen Grund in der sachlichen Verschiedenheit der beiden Perioden. In der ersten ist die Aktivität dem Menschen zugewiesen, eben durch die Art ihrer Bestimmtheit durch die Offenbarung Gottes, — dem entspricht das Resultat: Sünde und Verdammnis, — in der zweiten liegt sie ganz auf Gottes Seite — dem entspricht wiederum das Resultat: Rechtfertigung, Heil. Es liegt also in der Natur der Sache, daß bei diesem Blickpunkt die Korrespondenz der Faktoren sich ändert, und bedeutet keinen sachlichen Widerspruch zu den früheren Gedanken.

Allerdings hängt mit diesem anderen Blickpunkt noch ein Weiteres zusammen. Die teleologische Betrachtung hat hier einer kausalen Platz gemacht. Es handelt sich um die Wirkung Adams und die Wirkung Christi. — Aber auch das ist kein Widerspruch. Die Teleologie setzt die wirkende Ursache ja nicht außer Kraft. Sie bedeutet vielmehr nur die letzte übergreifende Betrachtung, den Rückgang auf die letzte Ursache, Gottes zielsetzenden Willen. Innerhalb der Teleologie ist darum Platz für die ebenfalls notwendige kausale Betrachtung.

Übrigens scheint mir auch hier die teleologische Betrachtung durchaus greifbar im Hintergrunde zu stehen. Schon während Paulus den Gegensatz der Adams- und der Christusgeschichte erörtert, ist er sich doch augenscheinlich dessen bewußt, daß diese beiden Größen eine teleologische Einheit bilden, daß auch die erste nicht zufälliger Art ist. In Adam und Christus sieht Paulus doch wohl hier den göttlichen Plan der Geschichte verkörpert (vgl. die Bezeichnung Adams als *τυπος του μελλοντος*). Unter dieser Voraussetzung ist es auch erst ganz verständlich, daß in 5, 20 — wie oben gezeigt — der teleologische Gedanke mit der größten Energie wieder durchbricht, daß das Gesetz nicht nur in die Geschichte, sondern in den Heilsplan Gottes eingereiht wird. Wie wenig sich übrigens teleologische und kausale Betrachtungen aufheben, können wir uns auch daran verdeutlichen, daß Paulus den ganz teleologischen Satz 5, 20a durch Aufzeigung der faktischen Wirkungen des Gesetzes, also durch kausal gedachte Erörterungen begründet, nämlich in 7, 6ff., — was freilich im folgenden erst zu beweisen ist.

Die sachliche Einheit der heilsgeschichtlichen Gedanken in 1, 18—5, 11 und 5, 12—21 ist also in keiner Weise durch jene Verschiebung des Blickpunktes gestört.

Unser Abschnitt bestätigt nicht nur die heilsgeschichtliche Auffassung der vorhergehenden Kapitel, sondern er hat zugleich auch für unsere Erkenntnis der zugrunde liegenden Idee der Heilsgeschichte große Bedeutung. Indem er sich ganz in die in Kap. 1—4 zugrunde liegende Anschauung einfügt, läßt er sie zugleich deutlicher werden. Einerseits nämlich ist durch die Einfügung des Gesetzes in einen geschichtlich sich entfaltenden Heilsplan Gottes *(παρεισηλθεν . . ινα)* die Idee einer nach einheitlichem Plan fortschreitenden Heilsgeschichte mit voller Deutlichkeit ausgesprochen. Anderseits ist durch die Verknüpfung der Begriffe *αμαρτια* und *χαρις*

(5, 20f.) eine unsere Ausdeutung von 3, 3f. voll bestätigende innere Beziehung zwischen der Unheilsgeschichte vor Christus und der durch ihn begründeten Heilsgeschichte ausgedrückt. Die beiden Stellen 3, 4 und 5, 20f. ergänzen und stützen einander und lassen den Sinn des göttlichen Planes aufleuchten, wenn auch die darauf bezüglichen Gedanken an beiden Stellen nicht näher ausgeführt werden.

Es dürfte nach diesen Ergänzungen kein Zweifel mehr sein, daß die dem ganzen Abschnitt Kap. 1—5 zugrunde liegende Anschauung eine ganz bestimmte Idee der Heilsgeschichte ist.

Es dürfte angebracht sein, noch einmal auf die Bedeutung dieser Idee für diesen Abschnitt, d. h. auf seine Beziehung zu den thematischen Sätzen einzugehen und dadurch die am Ende des vorigen Kapitels angedeuteten Gedanken zur vollen Klarheit zu erheben. (Vgl. S. 30f., auch 10.) Die Idee der Heilsgeschichte ist nicht selbst das Ziel der Erörterungen. Dieses liegt vielmehr in dem Nachweis, daß das Evangelium als Gottes Kraft zum Heil allen anderen Religionen und Philosophien schlechthin überlegen ist. Sie ist aber die Leitidee, an Hand deren Paulus diesen Nachweis führt. Das heißt: Paulus führt einen heilsgeschichtlichen Beweis für die Absolutheit des Christentums. Das ist ein Gedanke von großer Feinheit und Kraft.

Man mag vielleicht dagegen einwenden, daß es nicht möglich sei, auf geschichtlichem Wege den Beweis für einen systematischen Satz zu führen. Das ist richtig, trifft aber Paulus nicht. Es ist vielmehr wohl zu beachten, daß Paulus nicht den allerdings unmöglichen Versuch unternimmt, die Absolutheit des Christentums religionsgeschichtlich zu beweisen. Er unterwirft vielmehr die Religionsgeschichte einer rein systematischen Fragestellung, der Frage nach ihrem Heilswert (vgl. d. Ausf. S. 34f.). An dieser systematischen Frage

hängt allerdings das Urteil über die verschiedenen Religionen und der Glaube an die Absolutheit des Christentums.

Freilich geht Paulus über dieses Notwendige hinaus, indem er die Ergebnisse jener kritischen Fragestellung unter dem Gesichtspunkt der göttlichen Teleologie zur Einheit einer von Gott geordneten Geschichte, der Heilsgeschichte, zusammenschließt. In dieser großartigen Konzeption offenbart sich die Kraft seines theologischen Denkens. Man kann sagen: das, was er als Missionar brauchte (vgl. den folgenden Abschn.), ist von dem Denker Paulus unter höchsten Gesichtspunkten zur theologischen Idee verarbeitet. Dadurch gewinnt zugleich sein Beweis für die Absolutheit des Christentums außerordentlich an Wucht und Geschlossenheit.

Es ist eben auf einen Zusammenhang dieser Gedanken mit der Missionsarbeit des Paulus hingewiesen In der Tat gehört das Ziel, das Paulus im Rö. verfolgt, unmittelbar zur Missionsaufgabe. Die Mission beruht ja auf dem Glauben an die Absolutheit des Christentums und kann ihre Aufgabe nur erfüllen, indem sie die Menschen von ihr überzeugt. Und so wird gerade auch die Mission immer auf die Vergleichung mit den anderen Religionen und zwar unter dem Gesichtspunkt ihrer Heilswirkung gewiesen sein. Darin wird das starke Wahrheitsmoment der Deutung von Rö. 1—3 durch E. Weber (vgl. Anh.) sichtbar. Falsch sind nur die Folgerungen, die er daraus zieht. Wohl ist die Missionspraxis von Bedeutung für die Ausbildung dieser Gedanken, besonders für die grundlegende Fragestellung gewesen, aber darum ist Rö. 1—3 doch nicht eine modifizierte Missionspredigt, geschweige denn die Absicht des Paulus eine irgendwie missionarische. Die Beziehung zwischen dem Rö. und der Missionspraxis des Paulus ist in eben demselben Sinne nur mittelbar, wie etwa in der Gegenwart die Beziehung der Theologie zur Erfahrung

des praktischen Amtes. Die genetische Beziehung ist nicht eine unmittelbare sachliche Beziehung. Wenn wir den Inhalt dieser Kapitel verstehen wollen, wie er ist, dann liegt der Schlüssel in der theologischen Idee der Heilsgeschichte.

3. Kapitel 6—8.

a) Allgemeine polemische Bemerkungen.

Indem wir uns dem Abschnitt Kap. 6—8 zuwenden, können wir uns dem Eindruck nicht entziehen, daß wir uns hier in einer anderen Sphäre befinden als in Kap. 1—5. Darüber besteht denn auch weitgehende Übereinstimmung unter den Auslegern. Dahingegen gehen die Meinungen sofort auseinander, wenn es nun gilt, das Verhältnis dieser beiden Sphären zueinander zu bestimmen. Hier liegen in der Tat erhebliche Schwierigkeiten, die einzelne Ausleger so zu bedrücken scheinen, daß sie stillschweigend über das Problem hinweggehen. Das geht natürlich nicht an. Wir müssen die Frage nach dem Verhältnis von Kap. 6—8 zu Kap. 1—5 vielmehr in aller Schärfe stellen. Die Lösung dieses Problems ist nur möglich, wenn das Ziel des ersten Teiles richtig und präzise erfaßt ist und anderseits der Inhalt des zweiten Teiles genau ermittelt ist. Diese zweite Aufgabe hat aber mit erheblichen Schwierigkeiten zu kämpfen.

Es fällt nämlich sofort eine formale Verschiedenheit dieses Abschnittes gegenüber dem vorangegangenen ins Auge. (Vgl. zum folgenden die einleitenden Sätze über die Methode S. 5 ff.). Thematische Sätze, wie wir sie 1, 16f. 18; 3, 21 fanden, fehlen hier. Der Abschnitt wird vielmehr durch einen Einwand eingeleitet, den Paulus gegen seine früheren Ausführungen erhebt. Ja dieser Ansatz trägt anscheinend nicht einmal das ganze Kapitel 6—8. Vielmehr treten immer

neue Einwände auf. Wie ein Ball von Hand zu Hand geworfen wird, so bewegt sich das Denken des Paulus von Problem zu Problem, von Abschnitt zu Abschnitt sprunghaft vorwärts. Diese Bewegung wird markiert durch die Einwände (6, 1. 15; 7, 7. Allerdings dürften 7, 25; 8, 1 nicht auch mit Zahn als Einwände zu fassen sein). Angesichts dieser Eigentümlichkeit unseres Abschnittes erscheint es von vornherein höchst zweifelhaft, ob überhaupt ein einheitliches Ziel ihn beherrscht. Jedenfalls würde es ein methodischer Fehler sein, mit der Aufsuchung resp. Aufstellung eines solchen Zieles einzusetzen. Wir müssen vielmehr der oben charakterisierten Gedankenbewegung des Apostels nachgehen. Dabei erst kann es sich herausstellen, ob überhaupt dem Abschnitt ein gemeinsamer Gedanke oder doch ein einheitliches Problem zugrunde liegt. Nur so läßt sich die „Sphäre" ermitteln, in der Paulus sich hier bewegt. Will man diese im voraus feststellen, so wird man immer in den Fehler verfallen, aus einzelnen Begriffen und Motiven des Textes ohne Rücksicht auf die ihnen hier gegebenen Beziehungen den Sinn des Ganzen, der doch nur in der Beziehung der Gedanken liegen kann, erschließen zu wollen, — ein Verfahren, das mit innerer Notwendigkeit am Ziele vorbeiführt. Auf der Nichtbeachtung dieser aus der Eigenart des Textes sich ergebenden methodischen Forderung beruhen weithin die Fehler der Interpretation.

Damit ist unserer Untersuchung der Weg vorgezeichnet, doch müssen wir ihn uns erst durch eine kurze polemische Erörterung frei machen, da die Gefahr besteht, daß uns sonst die Probleme durch ungeeignete Gesichtspunkte und ungenügende Erklärungsversuche verhüllt werden. Zur Ausscheidung falscher Gesichtspunkte mag eine Auseinandersetzung mit Kühl dienen, da er sich unter den neueren Auslegern am

eingehendsten mit dem Gesamtproblem dieses Abschnittes beschäftigt hat.

Kühl lehnt mit Recht die Anwendung des Schemas „religiöses" und „sittliches" Leben auf das Verhältnis von 1—5 zu 6—8 ab. Denn einerseits trägt diese Unterscheidung in das Denken des Paulus eine ihm fremde moderne Problemstellung ein, anderseits widerspricht sie offenbar dem Tatbestand des Textes (vgl. bes. Kap. 8). Kühl ersetzt sie durch eine andere Bestimmung, die ihr zwar verwandt ist, aber in einem sehr viel engeren Verhältnis zum Texte steht. Er sagt, im ersten Teil (1—5) sei von der Sünde und Schuld der Vergangenheit und ihrer Tilgung durch die Rechtfertigung (Sündenvergebung) die Rede, in 6—8 dagegen von der Sünde als Herrscherin, deren Macht durch das neue in der Kraft des Geistes geführte Leben gebrochen werde. Eine innere Beziehung zwischen diesen beiden Gedankenreihen soll nicht bestehen. Die Geistmitteilung als Grund des neuen Lebens denke Paulus vielmehr als eine besondere Gnadengabe Gottes, die zu der Rechtfertigung und der mit ihr zusammengehörenden Annahme an Kindesstatt hinzutrete. Nur indirekt lasse sich eine gewisse Beziehung zwischen beiden Reihen herstellen, insofern als die persönliche Gewißheit des Heils (der Rechtfertigung und der Kindschaft) ebenfalls durch den Geist bewirkt werde, also unter demselben Prinzip stehe wie das neue Leben und dieses begründe. Schon im Abschnitt 5, 1—11 wird unter diesem Gesichtspunkt das in V. 5 erwähnte *πνευμα* zum grundlegenden Faktor gemacht; die gewünschte Kausalbeziehung von Kindschaftsbewußtsein und neuem Leben gewinnt Kühl durch die Fassung von 8, 14a als Erkenntnisgrund (darüber s. unten).

Es ergibt sich auf diese Weise ein sehr ansprechendes, klares Schema der Heilslehre des Paulus, dessen geistiger

Vater Melanchthon ist. Es ist hier nicht unsere Aufgabe, dieses Schema der Heilslehre dogmatisch zu prüfen, doch müssen wir es auf Grund unseres Textes entschieden ablehnen.

Man kann sich nämlich in Wahrheit das Verständnis des Rö. kaum stärker verbauen, als durch dieses Melanchthonsche Schema. Der Text unseres Abschnittes zeigt ein unmittelbares Beieinander, ja ein Ineinandergreifen der beiden von Kühl getrennten Gedankenreihen. Es ist richtig, daß Paulus hier vorwiegend von der Sünde als Macht redet (vgl. bes. Kap. 7), aber diese Macht ist überall in unmittelbare Beziehung zum Gedanken des Gerichtes und des Todes gesetzt. (Vgl. 7, 24b mit 8, 1; ferner 8, 2. 5—13; 6, 21—23.) Gewiß redet Paulus auch auf der anderen Seite vorwiegend von dem neuen Leben des Christen, — übrigens erst von 8, 1 an in energischer Verbindung mit dem Geistbesitz —, aber dieses neue Leben begründet hier, daß der Christ keinem *κατακριμα* mehr unterliegt (8, 2. 1), daß wir Gott gefallen (Gegensatz zu 8, 8) und seine Kinder und Erben sind (8, 14. 17) — oder daß wir Leben haben werden (8, 6. 10. 13; vgl. 6, 22f.; zu 6, 21ff. vgl. übrigens 5, 12—19). Darin zeigt sich, daß die beiden Reihen in ihren weiteren Gliedern sich durchaus decken; negativ wie positiv entwickelt Paulus dieselben Folgen aus dem neuen Leben wie aus der Rechtfertigung. Aber auch in ihren vorderen Gliedern stehen sie nicht beziehungslos nebeneinander. Das zeigen Wendungen wie *κατακριμα* (8, 1), *δικαιωμα του νομου* (8, 4), *ζωη δια δικαιοσυνης* (8, 10), ferner der direkte Hinweis auf das rechtfertigende Verhalten Gottes, das von V. 30 an wieder als Grund der Herrlichkeit erscheint.

In besonders charakteristischer Weise tritt das Versagen des Melanchthonschen Schemas vor den Gedanken des Paulus in der Auslegung von 6, 7 in Erscheinung. Wenn man sich

klar macht, daß V. 7 in Beziehung zu V. 10 steht, d. h. daß auch für das Sterben Christi diese Regel in Kraft war, dann wirkt doch Kühls Hinweis auf den Satz: „Wer schläft, sündigt nicht," geradezu grotesk. Dagegen ist er sofort verständlich von dem Gedanken der Schuldknechtschaft aus, der doch bei Paulus wahrhaftig nicht ungewöhnlich ist, freilich zu der „anderen" Gedankenreihe gehört. Unser Sündigen macht uns zu Schuldnern der Sünde (dieselbe Vorstellung im Gedankenkreis des *εξαγοραζειν, αντιλυτρον, απολυτρωσις*), diese wird dadurch unsere Schuldherrin, die die Schuld eintreibt, zunächst indem sie uns zu weiterem Sündigen zwingt, schließlich endgültig durch den Tod. Mit dem Tode ist die Schuld bezahlt und der Anspruch erloschen,[1]) der Mensch ist frei, — allerdings, mit seiner Knechtschaft hört seine Existenz auf. Für die mit Christus Gestorbenen ist aber der Tod nicht das Letzte — das Sterben in Christus (vgl. 7, 4) vollzieht sich ohne Aufhebung der eigenen Existenz —, ihm schließt sich ein neues Leben an, ein Leben ohne Beziehung zur Sünde. Von diesem Gedanken aus gewinnt auch 7, 4—6 erst das rechte Leben. Man vgl. V. 4 mit 1. Kor. 6, 19f. Die Dinge fallen eben für Paulus nicht in der Weise auseinander wie für Kühl. — Kühls Auffassung läßt sich denn auch nur unter starken Vergewaltigungen des Textes durchführen. So muß natürlich das *κατακριμα* 8, 1 umgedeutet werden, vor allem muß 8, 14 mit Hilfe des auch aus dieser Verlegenheit rettenden „Erkenntnisgrundes" erklärt werden. Diese Ausflucht wird freilich auf Gal. 4, 6 begründet, indessen man sollte doch lieber erst einmal den Vers mit den Gedanken des 8. Kapitels in

[1]) Allerdings ist *δικαιουν* hier nicht in spezifisch-paulinischem Sinne gemeint; doch kann vielleicht dieser Gebrauch des Wortes umgekehrt ein Baustein zum Verständnis der Paulinischen „Rechtfertigung" sein. Vielleicht darf man an die Wendung *δικην διδοναι* erinnern.

Einklang bringen und dann sich fragen, ob Paulus nicht vielleicht die scheinbar widersprechenden Aussagen Gal. 4, 6 und Rö. 8, 14 nebeneinander hat aussprechen können. Rö. 8, 14 im eigentlichen Wortsinn enthält nämlich genau denselben Gedanken, den Paulus 8, 1—13 ausgeführt hat, wird also auch so zu verstehen sein. Ferner müssen wir doch Kühl gegenüber fragen, was denn eigentlich der ganze weitere Teil des Kapitels (V. 17—39) soll, wenn Paulus über das neue Leben, in dem die Macht der Sünde durch das Leben aus dem Geist überwunden wird, sprechen will. Auch die oben erwähnte Klammer der Gedanken, die geistgewirkte subjektive Gewißheit der Kindschaft und des Heils stehe auch unter dem Prinzip des Geistes und sei der Grund des neuen Lebens, hilft hier gar nicht. Sollen etwa die Ausführungen über die künftige Herrlichkeit V. 17ff. ebenfalls Erkenntnisgrund für den das neue Leben begründenden Geistbesitz sein? Das ist auch bei Kühls Zuspitzung auf die Gewißheit nicht möglich. Es ist zu offensichtlich umgekehrt: vom Leben im Geist kommt Paulus zur Kindschaft; von dieser führt er weiter zur δοξα (in Parallele zu dem ζησεσθε V. 13). Das Ziel liegt nicht in der Vergewisserung über den Geistbesitz als Kraft des neuen Lebens, sondern in der Erwartung der künftigen Herrlichkeit als Folge des neuen Lebens — wie der Rechtfertigung. Das Ziel ist also das gleiche wie in 5, 1—11; nur tritt eine neue Begründung, deren Eigenart und Verhältnis zu der ersten wir später noch zu erfassen haben, hinzu.

Der Grundfehler in Kühls Schema ist der, daß es auseinanderreißt, was für Paulus zusammengehört. Freilich läßt sich die Verbindung der Gedanken an der Peripherie nicht herstellen, sie muß vom Zentrum her erfaßt werden. Dieses liegt in Christus. Rechtfertigung und Geistbesitz oder neues Leben ist für Paulus die eine Gabe Christi, — der

dazu für uns gestorben und auferstanden ist, — in der beides unlöslich und selbstverständlich miteinander verbunden ist. An der Rechtfertigung, wie an dem Leben aus dem Geist, kann Paulus darum das ganze Heil entwickeln, — eben deshalb weil mit dem einen das andere selbstverständlich gegeben ist. Ein Schema eines zeitlichen Nacheinander hat Paulus nicht. Deshalb kann er sowohl Gal. 4, 6 wie Rö. 8, 14 sagen, — ob man einen Ring nach rechts oder links dreht, ist eben einerlei.

Wir müssen uns also nach einem anderen Prinzip für die Bestimmung des Verhältnisses von Rö. 1—5 und 6—8 umsehen. Wir tun es, indem wir nunmehr der Gedankenentwicklung des Paulus nachgehen.

b) 6, 1—14.

Zunächst müssen wir uns den Sinn des Einwandes 6, 1, und zwar im Zusammenhang mit den vorangegangenen Erörterungen klar machen. Gemeinhin versteht man ihn als Einwurf von jüdischer resp. judaistischer Seite entweder gegen das gesetzesfreie Evangelium des Paulus überhaupt (Feine, Zahn), oder speziell gegen den 5, 20f. behaupteten Zweck des Gesetzes (Kühl). Indessen schon Feine hat darauf aufmerksam gemacht, daß der formale Charakter dieses sowie der folgenden Abschnitte durchaus nicht auf polemische, sondern auf positiv-erbauliche Absicht hinweisen. Vollends zeigt die Betrachtung des Inhalts, daß es sich überhaupt nicht um die Kontroverse mit den Juden oder Judaisten handelt. Sonst müßte doch das Problem dieser Kämpfe, die Gesetzesfrage, hier die entscheidende Rolle spielen. Dessen sind sich die Ausleger auch wohl bewußt. Sie lassen daher in der Tat zumeist diese Frage hier angeschnitten sein. Das beweist jedoch nur, daß sie ihre Voraussetzungen in den Text eintragen. Der Text sagt schlechterdings nichts davon. Das Gesetz spielt bis V. 13

überhaupt keine Rolle, erst in V. 14 taucht es auf, und da — beruft sich Paulus darauf, daß seine Leser nicht unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade stehen, d. h. er macht eben den „angegriffenen" Satz zur Voraussetzung und Grundlage seiner Erwiderung. Ein sonderbares Verfahren!

Nun könnte man hiergegen einwenden, da die Anschauung des Paulus zunächst nur um ihrer Konsequenzen willen angegriffen sei, sei es ganz in der Ordnung, wenn Paulus von seiner Voraussetzung aus diese Konsequenzen als falsch erweise. Daran ist viel Richtiges. Trotzdem kann jene Deutung sich nicht darauf stützen; denn 1. leitet Paulus seine Konsequenzen bis V. 13 aus Voraussetzungen ab, die das Problem des Gesetzes ebensowenig berühren, wie die falsche Folgerung 6, 1. 2. ist der Satz 6, 14 nachträglich zur Basis für durchaus ernst gemeinte sittliche Mahnungen gemacht (vgl. auch den folgenden Abschnitt). Das ist nur möglich, wenn Paulus die Überzeugung hat, daß seine Leser diesem Satze nicht ablehnend gegenüberstehen, — wenn sie auch vielleicht unter besonderem Gesichtspunkte noch einige Bedenken dagegen haben. Judaisten gegenüber wäre diese Verwendung des Satzes völlig unmöglich.

Das Problem des ersten Abschnittes ist in Wahrheit ein ganz anderes. Wie 6, 1 deutlich ausspricht, entsteht es an der am Schluß des ersten Teils hergestellten Beziehung von *αμαρτια* und *χαρις*, und zwar daran, daß Paulus zwischen diesen Begriffen eine teleologische Beziehung hergestellt hat. Es handelt sich also genau genommen um die Sätze 5, 20b. 21, die von 20a her den teleologischen Charakter bekommen.

Der Hinweis auf 3, 8 ist freilich berechtigt, aber auch dort haben wir früher als Entstehungsgrund des Einwurfes eine ganz analoge teleologische Beziehung festgestellt, die von *αδικια ανθρωπων* und *δικαιοσ. θεου (ψευδος-αληθεια, απιστια-πιστις)*. Daß derartige Einwürfe tatsächlich gegen Paulus erhoben

sind, und zwar vermutlich von seinen judaistischen Gegnern, ist ebenfalls richtig (vgl. 3, 8), aber das beweist nicht, daß ihre Erörterung an dieser Stelle dadurch veranlaßt wäre. Jedenfalls bringt Paulus sie weder 3, 5—8 noch 6, 1ff. in Verbindung mit der Gesetzesfrage, sondern beide Male in Beziehung zur teleologischen Betrachtung der Sünde. Zur Vervollständigung des Bildes sei hier gleich auf 9, 14. 19 verwiesen, wo analoge Einwände erhoben werden, und zwar im Anschluß an den verwandten Gedanken der souveränen Geschichtsleitung Gottes *(ον δε θελει σκληρυνει)*.

Es handelt sich hier also wieder um eine regelmäßige Gedankenverbindung. Die teleologische Geschichtsbetrachtung, in concreto die Einfügung der Sünde in den göttlichen Heilsplan, treibt überall als Reaktion diese Einwände hervor. Das zwingt dazu, den Gedanken an geschichtlich zufällige Anlässe sehr stark zurückzustellen[1]) und in erster Linie nach der inneren Notwendigkeit dieser Gedankenverbindung zu fragen. Dabei müssen wir freilich über die konkrete Beschränkung des Einwandes 6, 1 zu allgemeineren Erwägungen hinausgehen.

Den Einwänden ist das gemeinsam, daß sie aus der teleologischen Geschichtsbetrachtung Konsequenzen für das persönliche Leben ziehen. Dabei kann der unmittelbare Beziehungspunkt im persönlichen Leben verschieden gewählt sein. Entweder werden die Folgerungen im Hinblick auf die Beurteilung unseres persönlichen Lebens durch Gott gezogen (so 3, 5. 7; 9, 19) oder im Hinblick auf die praktische Gestaltung unseres Lebens durch unser Verhalten (3, 8; 6, 1). Im ersteren Falle scheint die teleologische Betrachtung den Schuldcharakter unserer Sünde aufzuheben, woraus sich natürlich Rückwir-

[1]) Die allzu bequeme Auskunft von B. Weiß können wir übergehen.

kungen auf die Praxis ergeben: entspricht unsere Sünde dem Willen Gottes und wird letztlich von ihm hervorgetrieben, so trifft uns keine Schuld; wir können also ungestraft sündigen. Im anderen Falle tritt die praktische Konsequenz unmittelbar und darum noch schärfer hervor: dienen wir Gottes Zwecken durch unsere Sünde, so können wir ja gar nichts Besseres tun als sündigen. Oder in Wiedergabe von 6, 1: Ist es Gottes Wille, daß die Sünde sich mehre, damit die Gnade noch reicher werde, dann kann es doch nur unsere Aufgabe sein, diese gottgewollte Steigerung der Sünde in unserem Leben herbeizuführen. Diese scheinbar notwendige Folgerung muß aber starke Bedenken gegen die Geschichtsbetrachtung des Paulus wecken. Diese scheint zu einer völligen Verkehrung des religiös-sittlichen Lebens zu führen, — ein höchst ernster Vorwurf, der wohl eine ernsthafte Widerlegung verdient.

Wir müssen jedoch den Einwand noch tiefer an der Wurzel fassen. Er beruht letztlich auf der Übertragung dessen, was als Inhalt des göttlichen τελος in der Geschichte festgestellt ist, auf die Spontaneität unseres persönlichen Lebens. Diese Übertragung scheint notwendig zu sein, denn einerseits muß doch das Ziel unseres persönlichen Lebens eben das sein, was Gottes Ziel mit der Menschheit ist, — anderseits aber erscheint unser persönliches Leben als das Gebiet unserer Spontaneität. Wenn nun der gottgewollte Weg zum Heil durch die Sünde führt, so ist damit unserer Spontaneität der Weg vorgezeichnet. Das ist ein einleuchtender logischer Schluß, dessen Resultat es eben ist, daß die theozentrische Betrachtung der Heilsgeschichte im Augenblick ihrer strengen Durchführung zur Sünde wird.

Indessen dieser Schluß ist falsch, weil die eine Voraussetzung falsch ist. Unser persönliches Leben ist nicht das Gebiet unbeschränkter Selbsttätigkeit. Vielmehr wie auf das Ganze

gesehen die menschliche Spontaneität in den festen Rahmen der durch Gott bestimmten Geschichte eingeschlossen ist, genau so wirkt sie im engeren Kreise des persönlichen Lebens im Rahmen einer Geschichte, die ebenfalls entscheidend durch Gott bestimmt wird. Nur innerhalb der Bestimmtheit durch Gott hat sie Spielraum. Es gibt eine der Heilsgeschichte völlig gleich konstruierte Herzensgeschichte, die durch dieselben Tatsachen wie jene von Gott her bestimmt wird. Darum ist jene Übertragung im Prinzip falsch, denn sie läßt die menschliche Selbsttätigkeit an einem Punkte einsetzen, an dem auch in der Herzensgeschichte das göttliche τελος allein bestimmend waltet.

Was sollen hier aber diese theoretischen Erwägungen? Paulus bewegt sich ja in seiner Widerlegung so wenig wie in der Formulierung des Einwandes in abstrakten Gedanken. Sie sind notwendig, weil sie uns wie den Einwand, so auch seine Widerlegung erst recht verstehen lassen. Denn von ihnen aus wird es erst klar, welchen Sinn es hat, und wie sicher Paulus den Kern des Problems trifft, wenn er seine Leser auf die Bestimmtheit hinweist, die ihr persönliches Leben durch ihren Anschluß an Christus von Gott her empfangen hat. Durch die Hineinstellung in die durch Christus bestimmte heilsgeschichtliche Periode der χαρις ist auch in ihrer Herzensgeschichte die Periode der αμαρτια abgetan. Tod und Auferstehung Christi haben wie in der Heilsgeschichte, so auch in ihrer Herzensgeschichte eine neue Epoche mit neuem Inhalt begründet. Sache ihrer Spontaneität ist es lediglich, diese neue von Gott gegebene Bestimmtheit sich auswirken zu lassen (V. 11, beachte die Formulierung), und zwar in der gesamten Wirklichkeit ihres Lebens (V. 12f.). Darum ist jene Frage 6, 1 im Munde eines Christen töricht. Wenn er noch unter dem Gesetz und damit unter der Sünde stände, dann

bliebe seiner Selbsttätigkeit freilich nur die Sünde zu tun. Aber er steht nicht unter dem Gesetz, sondern in der Periode der Gnade (V. 14). Wollte er noch sündigen, um zur Gnade zu kommen, so würde er seine in Christus gewonnene Position preisgeben und sich in die Periode des Gesetzes zurückversetzen.

Diese konkrete Durchführung wird, wie ich hoffe, gezeigt haben, daß unsere Analyse den Sinn unseres Abschnittes und seines Problems richtig ermittelt hat. Wir können dieses nunmehr auf eine allgemeinere Formel bringen. Es handelt sich um das Verhältnis der Heilsgeschichte zum persönlichen Leben, und das Problem liegt darin, daß sich aus der Heilsgeschichte — wie Paulus sie versteht — Konsequenzen für das persönliche Leben zu ergeben scheinen, die dieses gänzlich zerstören. Damit würde allerdings die heilsgeschichtliche Betrachtung der Kap. 1—5 gerichtet sein.

Daß Paulus diesem Problem, das sich schon früher (3, 5ff.) aufdrängte, aber dort mehr abgewiesen als widerlegt war, an dieser Stelle, d. h. nach der Durchführung der heilsgeschichtlichen Betrachtung eine tiefgehende Erörterung widmet, dürfte geradezu einer sachlichen Notwendigkeit entsprechen. Daraus in erster Linie ist dieser Abschnitt zu verstehen, wenn auch geschichtliche Anlässe wie die Kämpfe in Galatien und Korinth — es ist nicht notwendig, an Rom zu denken! — dem Apostel den Blick für dieses Problem und seine Bedeutung geschärft haben werden.

Wir haben damit für 6, 1—14 die geforderte Abgrenzung gegenüber Kap. 1—5 gewonnen. Von der objektiven gesamtgeschichtlichen Betrachtung wendet sich — durch die teleologische Beziehung von *αμαρτια* und *χαρις* veranlaßt — der Blick auf das persönliche Leben. Wir können das noch prägnanter ausdrücken. Die Lösung des hieraus entstehenden Problems beruht darauf, daß auch das persönliche

Leben die Form einer durch Gott bestimmten Geschichte hat. Wir können also das Verhältnis der Gedankenkreise dahin bestimmen, daß Paulus hier neben die Heilsgeschichte die in der Struktur analoge und durch dieselben Daten von Gott bestimmte Herzensgeschichte stellt.

c) 6, 15—7, 6.

Nachdem wir das Problem des ersten Teilabschnittes erfaßt haben, können wir auch das des zweiten (6, 15—7, 6) verstehen. Wie schon die Formulierung des Einwandes zeigt, (vgl. V. 15 mit V. 1) handelt es sich um ein analoges Problem.

Paulus hat in V. 14 die heilsgeschichtliche Situation seiner christlichen Leser gemäß der 5, 20f. gegebenen Periodik genauer bestimmt, zugleich aber mit Geltung für ihre Herzensgeschichte.[1]) Eben daraus, also wieder aus der Beziehung der Heilsgeschichte auf das persönliche Leben, entsteht der Einwand V. 15, der auf dasselbe hinausläuft wie der frühere. Dem Analogieverhältnis der Einwände entspricht die Gleichartigkeit der Widerlegung. Paulus vergleicht auch hier die in dem Einwand gezogenen Konsequenzen mit der tatsächlich erfolgten Bestimmtheit des persönlichen Lebens und entwickelt aus dieser die entgegengesetzten richtigen Folgen.

Dabei ist doch ein Fortschritt gegenüber 1—14 unverkennbar. Während dem ersten Einwand eine schon im Ansatz falsche Beziehung zwischen Heilsgeschichte und persönlichem Leben zugrunde lag, ist hier die von Paulus V. 1—14 aufgezeigte richtige Beziehung Voraussetzung. Das Problem entsteht hier nur aus der speziellen Formulierung der heils- und herzensgeschichtlichen Situation (V. 14).

[1]) Man kann weder das eine noch das andere streichen. Bezöge sich der Satz nur auf die heilsgeschichtliche Situation, so wäre er im Zusammenhang völlig bedeutungslos, wäre er nur herzensgeschichtlich gemeint, so würde er selbst unbegründet in der Luft schweben.

Auch in dieser Formulierung aber zeigt sich ein Fortschritt gegenüber dem Angriffspunkt des ersten Einwandes. Während jener in der Beziehung von Sünde und Gnade lag, und demgemäß auch die Erörterung auf diesen allgemeinen Gegensatz bezogen war, beruht die hier angegriffene Bestimmung auf der spezielleren Entgegensetzung von Gesetz und Gnade. Die Formel *ουχ υπο αμαρτιαν*, die V. 2—13 den Christenstand charakterisierte,[1]) hat Paulus abschließend durch die speziellere *ουχ υπο νομον* ersetzt. Der Angriff richtet sich also jetzt gegen dasjenige Moment in 5, 20f., das in V. 1 unberücksichtigt geblieben war, gegen die dort vollzogene Einordnung des *νομος* in den Aufriß der Heilsgeschichte, — und zwar wiederum so, daß die heilsgeschichtliche These des Paulus nicht an sich angegriffen wird, sondern unter dem Gesichtspunkt der Anwendung auf das persönliche Leben. In dieser Beschränkung ist aber der Einwand auch nach Kap. 1—5 und 6, 1—14 wohl zu verstehen und ernst zu nehmen. Wenn nämlich nach V. 14 das Christenleben durch die Gnade bestimmt sein soll, und diese als ausschließlicher Gegensatz zum Gesetz verstanden wird, das doch Ausdruck der Forderung Gottes ist, — wird dann nicht das Christenleben gegenüber dem Willen Gottes ganz indifferent sein, d. h. seinen sittlichen Charakter verlieren? Ist dann nicht volle Freiheit zur Sünde gegeben? Hinter diesen Bedenken steht natürlich zuletzt eine Anschauung, die den Willen Gottes und damit das sittliche Leben in unlöslicher Beziehung zum Gesetz denkt und demgemäß die Sünde durch den Gegensatz zum Gesetz bestimmt.

Wir stehen damit allerdings in den Problemen der judaistischen Kämpfe. Dennoch wird man darum noch nicht behaupten dürfen, daß Paulus sich hier mit judaistischen

---

[1]) Sinngemäß, nicht dem Wortlaut nach.

Gegnern auseinandersetze. Denn einerseits ist das Problem derartig, daß jeder nachdenkliche Leser es an dieser Stelle empfinden konnte oder mußte. Denn jene eben charakterisierte Anschauung war nicht eine Eigentümlichkeit der Judaisten, sondern dürfte in der ganzen Christenheit geherrscht haben, soweit sie nicht von den spezifisch paulinischen Gedanken durchdrungen war. Auch der heidenchristliche Libertinismus setzt sie ja voraus. Anderseits aber — und das ist von entscheidendem Gewicht — ist die Widerlegung wiederum durchaus nicht auf judaistische Gegner zugeschnitten. Der den Judaisten anstößige Satz 5, 20a ist hier ganz ebenso vorausgesetzt und fruchtbar gemacht, wie 6, 14 im Rahmen des ersten Abschnittes. Die zu 6, 14 gemachten Bemerkungen gelten also auch hier, sogar hier erst recht, denn einerseits tritt hier die positive paränetische Verwendung noch stärker hervor, anderseits ist auch in dem theoretischen Gehalt der Erörterung die Anerkennung jenes Satzes in noch stärkerem Maße vorausgesetzt. Das tritt hervor, wenn wir eine Eigentümlichkeit der Beweisführung beachten. Feine hat darauf aufmerksam gemacht, daß der für die Kontroverse mit den Judaisten charakteristische Begriff *νομος* sofort wieder aus der Debatte verschwindet, aber seine Beobachtung ist nicht ganz vollständig. Die Antwort des Paulus würde ja dann an der eigenen Frage vorbeigehen. Der Begriff verschwindet zwar zunächst, aber die Sache bleibt. Es liegt nämlich so, daß vermöge der in Kap. 1—5 (besonders 5, 20) erarbeiteten sachlichen Gleichung *υπο νομον = υφ' αμαρτιαν* dieses für jenes eintritt. Der Gedankengang des Paulus bleibt schlechterdings unverständlich, wenn man übersieht, daß Paulus hier mit dieser von den Judaisten angegriffenen Gleichung als anerkannter Voraussetzung operiert und lediglich falsche praktische Folgerungen bekämpft. Genau dasselbe Verfahren verfolgt er auch, wenn

er mit derselben Selbstverständlichkeit in den ersten Versen von Kap. 7 wiederum *υπο νομον* für *υφ' αμαρτιαν* einsetzt. Wenn man dieses Verfahren nicht erkennt, so entsteht vor 6, 16 und noch mehr vor 7, 1 ein unbegreiflicher Hiatus. Erst 7, 7ff. geht Paulus mit einer neuen Problemstellung zu einer Prüfung der sachlichen Richtigkeit dieser Voraussetzung über. Im Kampf mit Judaisten wäre 6, 15—7, 6 einfach in den Wind gesprochen. Der Beweis hat nur Sinn für christliche Leser, die dem Apostel bis 5, 21 willig gefolgt sind, denen dann aber im Hinblick auf das persönliche Leben Bedenken kommen.

Wir müssen uns nun noch in Kürze den Inhalt der Widerlegung verdeutlichen. Paulus zeigt zunächst die prinzipielle Bedeutung der in V. 15 gezogenen praktischen Folgerung. Diese würde bedeuten, daß die Christen sich wiederum unter die Herrschaft der Sünde stellen würden; damit aber würden sie eben jene Position, aus der sie die Freiheit zur Sünde folgerten, das *ουχ υπο νομον = ουχ υφ' αμαρτιαν* aufgeben. Vielmehr ist mit der Freiheit von der Sünde die Dienstverpflichtung gegenüber der Gerechtigkeit unmittelbar gegeben. Dieses Entweder-Oder von Dienst der Sünde oder Dienst der Gerechtigkeit, dessen Entscheidung für den Christen[1])

[1]) Der *τυπος διδαχης* wird schwerlich einen bestimmten christlichen Lehrtyp bezeichnen sollen, etwa den in Rom verbreiteten. Das würde sachlich voraussetzen, daß Paulus eine Mehrzahl verschiedener Evangeliumsverkündigungen anerkenne, von denen ein Teil von der Sünde frei mache, ein Teil dagegen nicht. Dieser andere Teil würde für Paulus sicherlich nicht unter den Begriff der christlichen Lehre fallen. Der Gedanke christlicher Lehrtypen dürfte vielmehr hier wie an anderer Stelle aus unserer biblisch-theologischen Arbeit heraus eingetragen sein und hängt deutlich mit der unzutreffenden Annahme zusammen, Paulus wolle die Römer mit seiner spezifischen Lehrform bekannt machen (vgl. dagegen die Bem. geg. Zahn im Anhang). Das Evangelium, von dem Paulus hier wie in Kap. 1 und im ganzen Brief spricht, ist das Evangelium schlechthin, das Evangelium Christi, nicht Pauli. Die einzige Stelle, die eine solche Annahme nahelegen

durch seinen Zusammenhang mit dem Evangelium bereits vollzogen ist, wird bis zum Schluß des Kapitels mit paränetischer Wendung breit und kräftig ausgeführt.

Die Erörterung könnte hiermit abgeschlossen sein, aber Paulus weist seine Leser — wohl zur Bekräftigung der Paränese — noch einmal nachdrücklich daraufhin, daß in ihrem Leben die prinzipielle Entscheidung tatsächlich bereits erfolgt ist. Sie sind durch ihren Zusammenhang mit Christus dem Gesetz gestorben; dieses hat seine Geltung für sie verloren, und damit hat die Sünde ihren Herrschaftsanspruch an sie verloren. Das ist aber zu dem Zweck geschehen, daß sie von nun an Christi Eigentum seien zum Dienst Gottes (7, 1—6).

Eher als den Judaismus könnte man in diesem Abschnitt (vgl. besonders die paränetische Form) den Libertinismus bekämpft sehen. Daß das Problem des Libertinismus hier behandelt wird, ist wiederum zuzugeben. Aber die rein sachliche Form der Einführung des Problems sowie die ruhige

könnte, ist 2, 16. Indessen auch hier wird das unbetonte *μου* schwerlich dieses Stück der christlichen Lehre als Sondergut oder besonderes Merkmal der Paulinischen Predigt bezeichnen sollen, was es ja auch durchaus nicht ist, — sondern Paulus will wohl den aus anderen Zusammenhängen hier eingefügten Gedanken durch den kurzen Hinweis stützen, daß er ein fester Bestandteil seiner — wie gewiß auch jeder anderen — Predigt des Evangeliums bilde. Vor allem aber verbietet der Zusammenhang unserer Stelle jene Deutung. *Υπακουειν* kann hier wie überall im Kontext nur vom sittlichen Gehorsam gemeint sein (vgl. auch den Gegensatz *ητε δουλοι της αμαρτιας*). Der Hinweis auf die gehorsame Annahme des Evangeliums (wie z. B. 10, 16) oder vollends einer bestimmten Lehrform wäre im Zusammenhang völlig unmotiviert und zwecklos. *‚Τυπος‘* wird darum hier die durchaus übliche Bedeutung „Vorbild“ haben; es bezeichnet den sittlichen Gehalt der christlichen Lehre, — dasselbe, was Paulus Eph. 4, 20 konkret ausdrückt: *εμαθετε τον Χριστον*. Der Genitiv *διδαχης* wird nicht Gen. qual. (Zahn) sein, sondern subj. (das Vorbild, das die christliche Lehre enthält) oder evtl. appos. Der Artikel kann fehlen, da *διδαχης* dem Sinne nach durch den Relativsatz determiniert ist. In der Auflösung des *εις ον* glaube ich mich Zahn anschließen zu müssen. Das Verbum *υπακουειν* steht also in relativer Selbständigkeit, was nach dem Gebrauch des Substantivums in 16b nicht befremdet.

Art der Erörterung weisen doch darauf hin, daß dieses Problem hier als sachliches, theoretisches Problem erörtert wird, nicht als ein aktuelles praktisches Problem des römischen Gemeindelebens. Vor allem wäre dann der Anschluß von 7, 7 an unseren Abschnitt unmöglich (vgl. die Bem. zu Lütgerts Deutung im Anh.). Wir haben aber auch nicht nötig, nach solchen Erklärungen zu suchen, da die Entstehung des Problems aus dem Gedankengang heraus völlig begreiflich ist. Daß die Kämpfe gegen Libertinismus und Judaismus den Ernst dieser Frage ans Licht gestellt haben und insofern mittelbar als Anlaß in Frage kommen, ist natürlich auch hier zuzugeben. — Auch die paränetische Form der Gedanken begreift sich ohne praktische Motivierung. Aus der theoretischen Feststellung „wir müssen" konnte leicht ein „wir sollen" oder „ihr sollt" werden, — zumal wenn man bedenkt, daß Paulus aus langjähriger Missionspraxis heraus schreibt.

d) 7, 7—8, 39.

Durch die Frage 7, 7 wird die Erörterung in eine andere Bahn gelenkt. Handelte es sich bisher um praktische Konsequenzen der heilsgeschichtlichen Sätze des Paulus, so wird hier auf eine nicht minder bedenkliche, dogmatische Konsequenz hingewiesen. Wir müssen uns den Weg, der zu dieser Frage führt, klar machen.

Die heilsgeschichtlichen Sätze 5, 20f., in denen Paulus den ersten Hauptteil zum Abschluß bringt, sind 6, 1 in Beziehung zum persönlichen Leben gesetzt. Und zwar handelte es sich zunächst um die heilsgeschichtliche Beziehung von Sünde und Gnade. Die daraus entstehenden Bedenken sind bis 6, 14 widerlegt. Dort ist dann auch die spezielle Aussage über die Stellung des Gesetzes mit der Herzensgeschichte in Beziehung gesetzt. Wir sahen, wie sich daraus ein neues

Bedenken vom persönlichen Leben aus ergab. Paulus hat es zurückgewiesen, hat aber dabei mit der größten Unbefangenheit das in 5, 20 ausgesprochene Urteil über das Gesetz, daß es unter die Sünde stelle, vorausgesetzt, ja zur Grundlage seiner ganzen Widerlegung gemacht. Die Art, wie er mit der Gleichung *υπο νομον = υφ' αμαρτιαν* operiert, besonders noch wieder am Schluß (7, 4—6) läßt diesen dogmatischen Satz in größter Schärfe heraustreten. Dadurch entsteht ein Bewußtsein seiner dogmatischen Tragweite, das zu erneuter Besinnung zwingt. Kann man wirklich diese Gleichsetzung so einfach vollziehen, wie Paulus es tut? Bedeutet der Satz „Unter dem Gesetz = unter der Sünde" nicht, daß das Gesetz selbst in die Kategorie der Sünde gestellt wird, daß „das Gesetz Sünde ist"? Diese Konsequenz scheint wiederum ebenso notwendig wie unmöglich zu sein. Das Gesetz ist ja von Gott gegeben, -- wie kann es Sünde sein? So wird allerdings jene von Paulus so kühn vorausgesetzte Gleichung höchst zweifelhaft.[1]) Paulus gibt zunächst zu, daß diese Konsequenz unmöglich ist. Das Gesetz ist nicht Sünde, sondern ist *αγιος αγαθος πνευματικος*. Trotzdem ist der Satz, aus dem diese Folgerung gezogen werden sollte, richtig: unter dem Gesetze stehen heißt unter der Sünde stehen. Wie diese beiden scheinbar widersprechenden Sätze zu vereinen sind, wie es kommt, daß gerade das gute von Gott gegebene Gesetz uns der Sünde ausliefert, das zeigt Paulus 7, 7—25. Dieser Abschnitt wird so zu einem neuen, an dem Gedanken der Güte des Gesetzes orientierten Beweis für die Richtigkeit jener Gleichung und damit mittelbar zu einem Beweis für das 5, 20a gefällte Urteil über die Stellung des Gesetzes im

[1]) Der Einwand richtet sich also nicht gegen 6, 1 (15)—7, 6 als Ganzes, sondern gegen die in 6, 15—7, 6 vorausgesetzte Gleichung *υπο νομον = υφ' αμαρτιαν*.

göttlichen Heilsplan, auf die jene Gleichung ja zurückweist.

Es ist wichtig, daß wir diesen Sinn des Problems 7, 7 und seinen Zusammenhang mit 5, 20a erkennen. Sonst ist die Widerlegung V. 7—25 nicht zu verstehen. Es ist doch unverkennbar, daß Paulus in seiner Antwort mit Problemen ringt, die über den Inhalt der Frage V. 7, wenn wir sie isoliert nehmen, weit hinausgehen. Die Frage an sich würde schnell beantwortet sein, wenn sie nicht in diesem bestimmten Zusammenhang stände. Aus ihm erst ergibt sich das Problem. Die Feststellung, daß das Gesetz nicht Sünde ist, ist nur der Auftakt oder richtiger der erste Satz der Erörterung. Es ist weiter unverkennbar, daß diese in ihrem weiteren Verlauf sich tatsächlich in der oben festgestellten Richtung bewegt. Die Spitze liegt in dem Aufschrei V. 24, dem Aufschrei dessen, der unter dem Gesetze steht und sich bewußt wird, daß er eben damit unentrinnbar unter die Sünde gestellt ist. (Vgl. dazu 8, 2.) Wie Paulus von der Frage V. 7 zu diesem Ziele kommen konnte,[1]) ist ein unlösbares Rätsel, wenn man den ursprünglichen Zusammenhang der Dinge nicht erkannt hat. Dagegen besteht nicht die mindeste Unklarheit, wenn das Nebeneinander der beiden Sätze: 1. das Gesetz ist nicht Sünde, 2. unter dem Gesetz stehen heißt unter der Sünde stehen — als das Problem des Abschnittes erkannt ist. Denn dabei hatte Paulus natürlich nicht den ersten Satz zu begründen, sondern den zweiten neben dem ersten zu rechtfertigen. Der tatsächliche Inhalt des Abschnittes entspricht also durchaus dem in V. 7 gestellten Problem.

Wir müssen diese Feststellungen noch durch eine Bemerkung ergänzen. Wie verhält sich die hier gegebene Be-

[1]) 7, 13 stellt kein neues selbständiges Problem auf, wie schon die syntaktische Form zeigt, — würde dieses Ziel aber auch nicht rechtfertigen.

gründung zu derjenigen, auf die Paulus im ersten Teile den Satz 5, 20a gestellt hat? Wir können auch hier von der Betrachtung des Problems ausgehen, die Art der Lösung entspricht ihm durchaus. Wir haben bereits festgestellt, daß die Frage V. 7 sich nicht gegen den heilsgeschichtlichen Satz als solchen richtet, sondern daß er seit 6, 14 in Beziehung zur Herzensgeschichte steht, und dadurch eine Bedeutung für das persönliche Leben bekommen hat. Diese Beziehung zum persönlichen Leben steht über der Frage V. 7. Dem entspricht es, daß Paulus seinen Beweis aus der Herzensgeschichte des Christen führt. Eben damit führt er aber den unbedingt durchschlagenden Beweis, dem sich die Leser nicht entziehen können, — weil er sie an die Tatsachen ihrer eigenen Erfahrung verweist, wie denn auch Paulus selbst ihn aus seiner persönlichen Erfahrung schöpft.

Diese Auffassung von Kap. 7 bestätigt uns ein kurzer Blick auf Kap. 8. Dieses Kapitel steht nämlich in einem ganz analogen Verhältnis zu 5, 20b. 21, wie 7, 7ff. zu 5, 20a. Die zweite größere Hälfte des Kapitels, die die Antithese zu dem *ταλαιπωρος* ausführt, geht ebenso wie dieses selbst über die Beziehungen von 6, 1—7, 7, und damit zugleich über alle dem Komplex Kap. 6—8 von den Auslegern gegebenen Überschriften völlig hinaus. Höchstens psychologisch könnte man noch versuchen, diese Änderung der Blickrichtung zu erklären, und es bleibt auch dann immer ein erheblicher unaufgeklärter Rest. Wie kommen in diesen Abschnitt, der von den sittlichen Wirkungen Christi oder von der Überwindung der Sünde als Macht durch den Geist handeln soll, die Hinweise auf die Rechtfertigung? Was hat überhaupt, wenn die Abgrenzung gegenüber Kap. 1—5 in dieser Art vorgenommen wird, die Frage nach dem zukünftigen Heil mit dem Gedanken dieses Abschnittes zu tun? Dagegen wird der Sinn dieser

Gedanken sofort einleuchtend klar, wenn man die Beziehung auf 5, 20b. 21 herstellt. Hier ist diese Beziehung auch dadurch noch erleichtert, daß Paulus nicht von einem besonderen Problem ausgeht, das den Blick ablenken könnte, sondern vom Gegensatz zu dem 5, 20a bestätigenden Resultat der Erörterung 7, 7—25. Was Paulus in Kap. 8 bringt, ist nichts anderes, als der aus der Herzensgeschichte geführte Nachweis, daß jene Herrschaft der Gnade *δια δικαιοσυνης εις ζωην αιωνιον δια Ιησου Χριστου* (5, 21b) für den Christen ebenso Wirklichkeit geworden ist, wie für den Menschen, der unter dem Gesetz steht, die Herrschaft der Sünde zum Tode. 7, 7—8, 39 gestalten sich so zu einem geschlossenen, wundervoll überzeugenden Beweis aus der Herzensgeschichte des Christen für den Satz, daß nicht das Gesetz (Judentum), sondern nur die Gnade (das Evangelium) aus der Herrschaft der Sünde befreit und zum Heile führt.

Damit haben wir den Inhalt des Abschnittes prinzipiell erfaßt, doch müssen wir die Berechtigung unserer Auffassung im einzelnen nachprüfen, da der Abschnitt manche Probleme enthält und die oben gegebene Deutung von den sehr verschiedenen bisher versuchten Lösungen mehr oder weniger stark abweicht.

Zunächst haben wir uns mit dem Problem des *εγω* in 7, 7—25 zu beschäftigen. Die eingehendste Untersuchung dieses Problems hat in neuerer Zeit Feine geliefert. (Das gesetzesfreie Evangelium des Paulus S. 132—168. — Ihm ähnlich Zahn, Komm. z. St. Gegen Z. vgl. Kühl, Komm., Exk. z. St.)

Feine läßt mit V. 14 auf Grund des Überganges zum Präsens einen Subjektswechsel in der Art eintreten, daß das folgende sich auf das gegenwärtige Leben des Christen Paulus beziehen soll.

Zum 1. Abschnitt (7—13) ist Feines Feststellung anzuerkennen, daß die Sünde hier als eine objektive, außerhalb des Menschen stehende und personifizierte Macht gedacht ist. Auch der Hinweis auf die Rolle Satans beim Sündenfall ist richtig, wenn auch die Personifikation der Sünde an unserer Stelle nicht erst daraus entstanden ist, da sie in Kap. 6 bereits vollzogen ist. Anzuerkennen ist weiter die innere Beziehung dieser Verse auf Gen. 3. Aber den Sinn dieser Beziehung hat Feine, wie mir scheint, nicht richtig erfaßt.

Es handelt sich nach F. um das „Erlebnis Adams, welches die Menschheit insofern mit ihm erlebt hat, als sie in Adam beschlossen war und mit ihm einen einheitlichen Organismus bildet" (a. a. O. S. 142). Die Aussage bezieht sich also eigentlich und direkt nur auf den Fall Adams, auf die Urgeschichte der Menschheit, dagegen auf die Geschichte des *εγω* d. h. des Paulus kann sie nur mittelbar und in einem abgeschwächten Sinne bezogen werden, nämlich nur insofern, als Paulus zu dem Organismus der adamitischen Menschheit gehörte und dadurch einen objektiven Anteil an dem Erleben Adams hatte. Der Gedanke an die „subjektive Erfahrung" des Paulus, d. h. an seine persönliche Herzensgeschichte, wird ausdrücklich ausgeschieden (a. a. O. S. 148). Bei dieser Auffassung bleibt es unbegreiflich, wie Paulus dazu kam, in der ersten Person zu reden. Diese Form ist dann nicht nur absolut bedeutungslos, sondern geradezu irreführend. Warum spricht er nicht direkt von Adam, wie er es doch 5, 12ff. tut? Feine verkennt, daß die Erörterungen von 5, 12ff. und 7, 7ff. in ganz verschiedenen Ebenen liegen. Vollends tritt das Ungenügende seiner Erklärung des *εγω* bei dem Übergang zu V. 14—25 in seiner Erklärung zutage. Wie Paulus mit demselben *εγω* ohne die leiseste Andeutung eines sachlichen Subjektswechsels einfach fortfahren kann, um nun von seiner christ-

lichen Gegenwart zu reden, noch dazu in einem Satz, der durch γαρ zu dem vorigen in innige Beziehung gesetzt ist, — das dürfte ein weit größeres Rätsel sein als der Tempuswechsel.

Der Grund dieser falschen Erklärung liegt darin, daß es F. nicht gelungen ist, die richtige Verbindung zwischen dem εγω und der Geschichte Adams herzustellen. Es wird ja allerdings schwer sein, in der Geschichte unseres Lebens einen Zeitraum zu umgrenzen, in dem die Sünde noch nicht über uns herrschte, in dem wir „lebten". Es wird ebenso schwer sein, die weitere Entwicklung, die Paulus hier beschreibt, in der Empirie unseres Lebens als unseren Weg in die Sünde aufzuzeigen. Ob das dem Apostel aus jüdischen Vorstellungen heraus leichter gewesen sei, ist eine ziemlich müßige Frage. Denn es kommt letztlich auf die empirische Nachweisbarkeit dieser Entwicklung in unserem Leben recht wenig an. Ob wir sie aufzeigen können oder nicht, — fest steht jedenfalls, daß prinzipiell die Daten unserer Herzensgeschichte mit denen der Urgeschichte übereinstimmen. Die Sünde ist nicht das erste Datum in unserem Leben, sondern die göttliche Gabe des Lebens, das „Leben" genannt werden muß, wenn wir den Schöpfungsgedanken und damit den Gottesgedanken nicht entstellen wollen. Die Sünde ist erst ein zweites Hinzukommendes, — und sie wird allerdings dadurch zur Wirklichkeit und Macht in unserem Leben, daß das Gesetz mit der Forderung sittlicher Entscheidung an uns herantritt. Wir würden sagen: daß der Mensch ein sittliches Wesen ist, das stellt ihn faktisch unter die Sünde. Diese prinzipiellen Daten der Herzensgeschichte jedes Menschen, die auch seine eigene Herzensgeschichte bestimmt haben, zeigt Paulus hier auf, um zu begründen, daß das gute, von Gott gegebene Gesetz den Menschen unter die Sünde stellt. Und wohl gerade, weil er diese prinzipiellen Daten aus der Empirie des Lebens nicht

anschaulich machen kann, nimmt er die Farben von dem gleichartigen Geschehen, das die Menschheit unter die Sünde brachte (Urgeschichte), wo sie anschauliche Gestalt besessen haben. Er tut es aber in der Erwartung, daß seine Leser wie er selbst in dieser Geschichte den Gang ihrer eigenen Lebensgeschichte erkennen. Und es wird allerdings auch seine persönliche Erfahrung ihm im einzelnen manche Bestätigung für seine Sätze geboten haben; die Schilderung der Taktik der Sünde ist gewiß aus persönlicher Erfahrung erwachsen. Diese wird ihn also ihrerseits in der Überzeugung von der Gleichartigkeit seiner Herzensgeschichte mit der Urgeschichte bestärkt haben, hat ihm diese vielleicht erst recht lebendig gemacht.

Schwieriger ist die Frage nach der Subjektsbeziehung des nächsten Teilabschnittes. Das γαρ in V. 14 bedeutet für alle Deutungen, die einen Wechsel des Subjekts annehmen, einen Stein des Anstoßes, den, so viel ich sehe, bisher noch keine exegetische Kunst aus dem Wege geräumt hat. Wenn trotzdem wohl die meisten Exegeten in letzter Zeit sich für diese Auffassung entschieden haben, so müssen sie wohl gewichtige Gründe dafür haben. Es sind das vornehmlich zwei Gründe: der formale des Tempuswechsels und der sachliche, daß die Aussagen dieses Abschnittes sich nur auf das Leben des Christen beziehen könnten. Prüfen wir zunächst den sachlichen Grund.

Zuzugeben ist, daß Paulus aus seiner christlichen Erkenntnis heraus spricht, aber damit ist noch nicht gesagt, daß diese Erkenntnis sich auf seinen Zustand nach der Bekehrung beziehen müsse. Es ist vielmehr im Grunde selbstverständlich, daß Paulus seine Vergangenheit im Lichte der Gegenwart sieht und schildert. Das gilt schon von V. 7—13; auch im Hinblick auf 1, 18—3, 20 ist es ja deutlich. Daß aber der Zustand, den er hier schildert, nur der des Christen sein könne, läßt sich durchaus nicht beweisen. Die hier gegebene Schilderung geht sachlich

in nichts über das hinaus, was Paulus dem gesetzestreuen Judentum auch sonst zuerkennt. Nicht darin sieht er ja das Versagen des Judentums, daß es dem Gesetz Gottes nicht zustimmt, sondern darin, daß es das Gesetz nicht erfüllt (vgl. 10, 2ff. und 3, 20), und zwar deshalb nicht, weil es in der σαρξ ist. Es läßt sich vielmehr geradezu aus sachlichen Gründen der Beweis dafür führen, daß Paulus hier nicht von dem Zustand des Christen, sondern von seiner Vergangenheit unter dem Gesetz redet. Der Widerstreit, den er schildert, soll erst Folge des πνευμα-Besitzes sein. Dagegen ist festzustellen, daß hier von einem Widerstreit von νους und σαρξ die Rede ist. Das ist etwas ganz anderes. Es ist aber auch nicht möglich, νους hier als Decknamen für das etwa absichtlich unterdrückte πνευμα zu fassen; denn sobald man sachlich den Begriff πνευμα einsetzen will, werden die Aussagen des Textes offenbar unpaulinisch. Eine solche Knechtschaft unter die Sünde, wie Paulus sie hier schildert, würde er für den, der das πνευμα besitzt, nicht anerkennen. Denn es handelt sich nicht um die Tatsache, daß der Christ der Sünde „oft unterliegt" (Feine, a. a. O. S. 162; ähnl. Abschwächung bei Zahn, a. a. O. S. 350. 365 f.), sondern um ein radikales Verkauftsein unter die Sünde trotz des νομος του νοος. Dieser ist absolut machtlos gegenüber der Sünde, während der νομος του πνευματος vom νομος της σαρκος frei macht (8, 2). Die ganze Schilderung einschließlich des νους liegt durchaus innerhalb des οτε ημεν εν τη σαρκι (7, 5). Nun soll ja freilich Paulus von dem Christen qua carnalis reden. Indessen es liegt auf der Hand, daß damit gar nichts gewonnen ist. Entweder abstrahiert Paulus von dem Geistbesitz, — dann redet er eben von den Menschen εν τη σαρκι, υπο νομον und nicht von den Christen — oder, und so meinen es wohl die meisten dieser Deutungen, es wird nur im Hinblick auf die Kraft

des Lebens vom Geist abgesehen, während er doch als Kraft der Erkenntnis wirksam sein soll. Eine merkwürdige Vorstellung, deren logische Konsequenz jenes sonderbare Theologumenon Zahns vom bekehrten, aber noch nicht wiedergeborenen Christen ist, dessen Nachweis bei Paulus recht schwierig sein dürfte.

Aber sehen wir von allgemeinen Möglichkeiten ab. Im Zusammenhang der Gedanken von Kap. 7—8 ist ein so radikales Urteil über die Sündenknechtschaft des Christen einfach unmöglich. Paulus vollzieht hier überall einen scharfen zeitlichen und sachlichen Schnitt zwischen der christlichen Gegenwart und der vorchristlichen Vergangenheit, zwischen dem Sein im Fleische und dem Leben im Geiste (7, 5; 8, 2ff.; besond. V. 9), zwischen der Knechtschaft unter Gesetz und Sünde und der Freiheit vom Gesetz (7, 4; 8, 2ff.). Von einem Widerstreit des Fleisches wider den Geist, in dem der Christ der Sünde unterliegt, sagt er in dem ganzen Zusammenhang sonst kein Wort. Vielmehr spricht er hier (bes. 8, 13) wie schon in Kap. 6 mehrfach aus, daß der Christ, wenn er dem Fleische folgt, nicht mehr Christ ist. — Gewiß weiß Paulus etwas davon, daß auch der Christ noch mit der Sünde zu ringen hat und nicht immer Sieger bleibt, aber hier wie auch sonst häufig — und zwar gerade dann, wenn es sich um den Gegensatz zum Gesetz handelt (vgl. Gal. 2) — blickt er nicht auf die Unvollkommenheit auch des Christenstandes, sondern auf das Neue, das geworden ist, auf den prinzipiellen, schlechthinnigen Gegensatz zu dem früheren Zustand, der in den Begriffen *πνευμα, ελευθερια, ζην τω θεω* usw. (Kap. 7. 8. vgl. auch 2. Kor. 3) zum Ausdruck kommt. Wenn uns Christen von heute jene anderen Gedanken vom sittlichen Versagen auch des Christen sich neben dem Glauben an die sittliche Wirkung der Wiedergeburt überall in den Vordergrund

drängen, so liegt es einerseits daran, daß uns heute andere Probleme bedrängen als Paulus, anderseits daran, daß Paulus aus seinen Erfahrungen heraus Aussagen tun konnte, zu denen uns auf Grund unserer Erfahrung vielleicht der Mut mangelt. Gerade das erste Moment aber müssen wir hier im Auge behalten. Was bezweckt Paulus denn eigentlich mit diesen Ausführungen? Er kommt von 6, 1—7, 6 her, d. h. von der Feststellung, daß die Christen der Sünde gestorben sind, daß sie nicht mehr unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade, und darum nicht mehr unter der Sünde stehen, sondern Christus zu eigen gegeben sind. Gerade die letzten Verse haben diesen Gegensatz noch einmal in denkbar größter Schroffheit hingestellt, und zwar nach seinen beiden Seiten hin. Die zweite, positive Seite wird ganz offensichtlich — wie auch Feine zugibt — in Kap. 8, 1ff. ausgeführt, wiederum in größter Schärfe: der Christ hat den Geist, der ihn vom Gesetz des Fleisches frei macht, in ihm findet sachlich der Inhalt des Gesetzes seine Erfüllung, — gerade weil er vom Gesetz frei ist! Und dazwischen soll Paulus über die radikale Sündenknechtschaft jammern, der er, der Christ, nun freilich ja qua carnalis, durch das Gesetz preisgegeben ist!

Auch der nächste Zusammenhang unseres Abschnittes redet eine deutliche Sprache. Der Abschnitt V. 7—13 beantwortet ein Problem, das, wie wir sahen, aus dem *υπο νομον* entstand, kann also nur den vorchristlichen Zustand unter dem Gesetz im Auge haben, was denn auch ziemlich allgemein zugegeben wird. V. 14ff. gibt sich aber deutlich als Begründung des Vorigen, und über dem Leben dessen, von dem sie reden, steht offensichtlich nicht weniger als über dem Leben dessen, der vorher Subjekt ist, das Gesetz. Auch die Wirkung ist ja dieselbe (vgl. 24 mit 13). Man muß also jedenfalls — ganz abgesehen von der radikalen Sündenknechtschaft und Tod-

verfallenheit — den Christen unter das Gesetz stellen, um 7, 14—25 auf ihn beziehen zu können.[1]) Das widerspricht allem, was Paulus im Rö. von dem Verhältnis des Christen zum Gesetz gesagt hat. Auch auf 8, 2 kann man sich nicht dafür berufen. Es stellt trotz der kühnen Formulierung „Gesetz des Geistes" den Christen nicht im Sinne von 7, 14ff. unter das Gesetz. Vielmehr bedeutet es als Begründung von 8, 1 den Gegensatz, die Aufhebung des soeben geschilderten Zustandes, der gerade durch das *ηλευθερωσεν* noch einmal deutlich als Zustand unter dem Gesetz und ohne Geist bezeichnet wird. Es wird überhaupt der Anschluß von 8, 1ff. an Kap. 7 völlig sinnlos, wenn man 7, 14—25 auf den Christen bezieht.

[1]) Diesem Zweck dient wohl auch Feines Auslegung von 7, 6 (a. a. O. S. 158ff.) Es sei darum kurz darauf Bezug genommen, obwohl ich diesem Argument keine große Bedeutung zuzuschreiben vermag. Einerseits ist dazu wiederum zu bemerken, daß Parallelstellen aus anderen Briefen (2. Kor. 3) doch nur dann beweisend sein können, wenn der Kontext ihnen nicht widerspricht, zweitens ist aber weder 2. Kor. 3 noch an unserer Stelle der Dienst Gottes *(εν καινοτητι πνευματος)* als ein *δουλευειν τω νομω* bezeichnet, wenn es auch richtig ist, daß durch diesen Dienst Gottes das *δικαιωμα του νομου* erfüllt wird. Das ist nämlich etwas anderes. Denn diese Erfüllung geschieht vielmehr durch die Freiheit vom Gesetz. Daß Erfüllung des Gesetzes und Freiheit vom Gesetz sich nicht stoßen, sondern in einem Atemzuge ausgesprochen werden können und müssen, zeigt, 8 2—4. Auch die Deutung des *εν ω κατειχομεθα* auf *τη σαρκι* ist mindestens fraglich. Nach V. 1—4 liegt die Beziehung auf das Gesetz doch näher. So werden auch *πνευμα* und *γραμμα* nicht die verschiedene Art des *δουλευειν τω νομω* charakterisieren, sondern des Gott-Dienens. Diese Erklärung Feines hängt damit zusammen, daß er nicht erkannt hat, daß hier überall nicht von dem *νομος* an sich die Rede ist, sondern von dem *υπο νομον ειναι*. Erst in V. 7 wird die Frage nach dem Gesetz selbst aufgeworfen, und zwar gerade deshalb, weil aus der Paulinischen Beurteilung des *υπο νομον (= υφ' αμαρτιαν)* sich die Folgerung zu ergeben scheint, daß das Gesetz seinem Wesen nach Sünde sei. Wenn dagegen Paulus schon in V. 6 von einem Dienst des Gesetzes *εν καινοτητι πνευματος* redet, d. h. von dem Gesetz als dem heiligen Willen Gottes, dem der Christ dient, um Gott zu dienen, dann ist die Frage in V. 7, ob das Gesetz denn also Sünde sei, einfach sinnlos! Und in der von Feine nicht erkannten, fein ausgeführten Unterscheidung von *νομος* und *υπο νομον* liegt gerade der Nerv der folgenden Erörterung!

Freilich müssen wir uns noch mit dem Problem des Tempuswechsels auseinandersetzen. Das ist ja das eigentliche Argument der Gegner, während die sachlichen Gründe eigentlich mehr wie Entschuldigungen anmuten. Und hier ist allerdings noch nicht die nötige Klarheit geschaffen. Der Grund des Wechsels scheint mir darin zu liegen, daß Paulus in dem vorigen Abschnitt Geschichte gegeben hat, die Lebensgeschichte der Menschheit wie jedes Menschen in der Form seiner eigenen Herzensgeschichte, nun aber zur Erklärung dieser Geschichte die sie hervorbringenden Faktoren, Mensch und Gesetz, in ihrem Wesen beschreibt, und dadurch nachweist, daß jene Geschichte notwendig und darum sich immer wiederholend als Resultat aus dem Zusammentreffen dieser Faktoren entsteht. Diesem Übergang von geschichtlicher Darstellung zur Wesensbeschreibung entspricht der Tempuswechsel. Freilich ist er vielleicht dadurch noch nicht restlos erklärt, denn dieser Dauerzustand liegt ja für Paulus in der Vergangenheit. Es kommt hinzu, daß Paulus sich lebhaft in die Zeit vor seiner Bekehrung zurückversetzt. Diese lebhafte innere Anteilnahme an dem, wovon er redet, läßt sich aber, wie mir scheint, aus dem Gegenstand wohl begreifen. Es ist dem Christen Paulus, als sei ein übermächtiger Druck von ihm genommen. Indem er ihn schildert, empfindet er ihn wieder in seiner ganzen Schwere. Diese starke persönliche Anteilnahme beginnt aber im Grunde bereits in V. 7 — damit, daß Paulus jene ganz allgemeine Geschichte in der Form seines persönlichen Erlebens darstellt. Es bedeutet also nur eine Steigerung der bereits vorhandenen Bewegung, nicht ein schlechthin Neues, wenn er nun an dem Punkte, bis zu dem er seine Herzensgeschichte geschildert hat, die sachliche Schilderung im Präsens anfügt. Auch die letzten Verse lassen sich von hier aus vollauf verstehen. Der leidenschaftliche Aufschrei unter dem Gefühl des Druckes löst die

Spannung, — ein Aufatmen im Blick auf die erfahrene Rettung, die Gegenwart!, — und nun folgt die sachliche ruhige Zusammenfassung, in der Form noch der vorangegangenen Schilderung sich einfügend.

Eine direkte Bestätigung dieser Zeitbestimmung enthält das Futurum *ρυσεται* 7, 24b. Es mag zunächst bedeutungslos scheinen, bedeutet aber im Zusammenhange eine wie mir scheint unüberwindliche Schwierigkeit für die Beziehung des Abschnittes auf die christliche Gegenwart. Es ist ganz konsequent, wenn Feine es (a. a. O. S. 163ff.) im Zusammenhang seiner Deutung mit 8, 23 auf eine Linie stellt. Im Munde eines Christen kann dieser Erlösungsschrei allerdings eigentlich nur den Sinn des Wunsches 8, 23 haben. Aber es ist unverkennbar, daß er hier einen ganz anderen Sinn hat. Hier hören wir den Schrei eines Verzweifelnden, der sich einem unentrinnbaren Verhängnis gegenübersieht, dort das sehnsüchtige Seufzen dessen, der schon Herrliches empfangen hat und das Unterpfand des Geistes besitzt, nach der ihm gewissen künftigen Vollendung. Dort seufzt der Geist im Menschen, der Gottes Werk an ihm zu Gottes Ziele führt, nach diesem Ziel, hier sieht sich der Mensch ohne eigene Widerstandskraft und ohne Hilfe den widergöttlichen Mächten preisgegeben. Auch das *σωμα του θανατου* hat einen völlig anderen Sinn als das *σωμα* dort. Hier fühlt der Mensch das ganze Elend seiner irdischen Existenz, die seine ganze Existenz bedeutet, die unter dem Fluch der Sünde steht und ihn zum Tode führt; der zeitliche Tod ist für ihn ewiger Tod. Dort sehnt der vom Fluch der Sünde Gelöste sich nach dem zeitlichen Tode, in dem die letzte Schranke, die irdische Leiblichkeit weggenommen wird, so daß er das Leben der Ewigkeit vollkommen genießen kann. Die Situation ist eine geradezu entgegengesetzte! Dazu kommt, daß bei dieser Auslegung der Anschluß von 8, 1ff. unbegreiflich ist. Diese

Verse lassen sich dann auch im abgeschwächtesten Sinne nicht als Antwort auf jenen Ausruf und damit als Gegensatz zu 7, 14—25 verstehen.

7, 24 widerstrebt also durchaus — und vollends im Zusammenhang mit Kap. 8 — der Umdeutung in die christliche Erlösungssehnsucht. Aber kann man ihm nicht seinen vollen Sinn lassen und ihn doch dem Christen qua carnalis in den Mund legen, der sich in derselben Situation sieht wie der Nicht-Christ? Man kann das auf verschiedene Weise durchzuführen versuchen. Der nächstliegende Weg ist, 7, 14—25 einerseits, 8, 1ff. anderseits als Schilderung der beiden nebeneinander bestehenden Seiten des Christenlebens zu verstehen. Indessen dem widerspricht die durch das Futurum *ρυσεται* einerseits, das *νυν* 8, 1 und den Aor. *ηλευθερωσεν* V. 2 hergestellte zeitliche Beziehung von Kap. 8 und 7. In dem Versagen vor der formalen Struktur des Überganges dokumentiert sich aber nur das Versagen vor dem sachlichen Verhältnis der Tatsachen. Nämlich 8, 1ff. kann auch bei dieser Deutung nicht als Antwort auf 7, 24, als Befreiung vom Drucke, verstanden werden. Wenn es sich wirklich um zwei fortdauernde Seiten im Christenleben handelt, dann bleibt ja 7, 14ff. und damit die in 24 ausbrechende Qual trotz Kapitel 8 dauernd bestehen. Dieses Fortdauern der Qual entspricht aber durchaus nicht den Gedanken des Paulus, weder sonst, noch vollends im Rö., und ist speziell an unserer Stelle durch den Übergang von 7 zu 8 ausgeschlossen. Man müßte, um diesen einigermaßen verständlich zu machen, dann schon einen zweiten Weg einschlagen, der die Gleichzeitigkeit zu wahren und doch Kap. 8 als Lösung zu fassen verspricht, den Weg der Abstraktion. Paulus abstrahiert von dem Besitz des Geistes, auch von der Gewißheit der Vergebung (vgl. 7, 24 und 8, 1!) und sieht nur auf das, was von seinem früheren Wesen geblieben und noch

in Wirkung ist. Das wäre denkbar im Hinblick auf theoretische Erörterungen. Kann man aber den Ausruf 7, 24 als auf Abstraktion ruhend — darum handelt es sich jetzt! — verstehen? Kann der Christ Paulus, der weiß (8, 1ff.), daß jener Zustand für ihn nicht entscheidende Bedeutung hat, sich in solche Verzweiflung hineinsteigern, die für ihn doch nur innerhalb einer Abstraktion liegt? 8, 1ff. würde bei dieser Deutung geradezu den Sinn haben: beruhige dich nur; das hat ja für dich nichts zu bedeuten. Mir scheint, daß hier der Vorwurf der Heuchelei oder des Theaterspielens immer noch näher läge, als wenn Paulus in lebhafter Schilderung seiner Vergangenheit den Druck wieder empfindet, den er jedenfalls in einem Augenblick seines Lebens als den Ertrag dieses Lebens in erdrückender Realität erlebt hat (Damaskuserlebnis). Will man — das ist ein dritter Weg — in 7, 14ff. mehr als eine solche leere Abstraktion und doch in 8, 1ff. die Lösung sehen, so kommt man schließlich auf Zahns Theologumenon vom bekehrten, aber noch nicht wiedergeborenen Christen, das dann freilich als Ausdruck einer Realität (nicht Abstraktion) genommen werden müßte — in dem Sinn, daß zwischen dem in 7 und dem in 8 geschilderten Zustande zeitlich das Erlebnis der Wiedergeburt läge — (der Form des Übergangs entsprechend). Dann aber schildert Paulus in Kap. 7 eben nicht seine Gegenwart, sondern einen Zustand, der in der Vergangenheit liegt (vgl. *ηλευθερωσεν*). Woher kommt dann das Präsens? Das Hauptargument fällt dann also fort. Und auch hier entspricht dem formalen Versagen ein sachliches. Soll denn die „Bekehrung" lediglich neue Antriebe zur Erfüllung des Gesetzes enthalten *(νομος του νοος)*, aber nicht die Gewißheit, daß jener Zustand für den Christen nicht zum Tode führt (7, 24), d. h. die Gewißheit der Sündenvergebung und Erlösung? Diese Deutung bezieht de facto 7, 14—25 nicht auf den Christen, sondern etwa auf

den gesetzeseifrigen Juden. Nun, dagegen ist nichts zu sagen!

Es wird also die allein angemessene Erklärung sein, daß 7, 7—25 ein einheitlicher Abschnitt mit sachlich gleichbleibendem Subjekt sind. Dieses Subjekt ist der Mensch unter dem Gesetz.

Wir haben früher gesehen, wie diese Schilderung sich aus der Problemstellung 7, 7 und weiterhin aus den vorangegangenen Erörterungen seit 6, 1 entwickelt hat; auch der sachliche Zusammenhang mit 5, 20a ist bereits festgestellt. Wir müssen nun noch eine weitere Beziehung dieses Abschnittes aufdecken. Wenn der Mensch unter dem Gesetz Subjekt ist, so schildert Paulus hier die Geschichte und den inneren Zustand desselben Teiles der Menschheit, von dem er 2, 1 bis 3, 20 geredet hat. 7, 24 ist nichts anderes als der Aufschrei der Menschheit, die unter dem Gesetz steht — wie Paulus sie dort geschildert hat. Unser Abschnitt ist also eine deutliche Parallele zu jenem früheren (vgl. auch Kühl, a. a. O. S. 248), nur daß das, was Paulus im Rahmen der heilsgeschichtlichen Betrachtung am Ganzen und an den allgemeinen objektiven Tatsachen festgestellt hat, hier auf den einzelnen angewandt ist in der Art, daß es in der Geschichte seines inneren Lebens aufgezeigt und von innen heraus begründet wird. Damit ist zugleich ein nachträglicher Beweis für das geschichtliche Urteil über das Judentum geführt. Der Blick auf das persönliche Leben, auf die Herzensgeschichte, der zunächst Bedenken gegenüber der heilsgeschichtlichen Betrachtung (Kap. 1—5) hervorgerufen hat, ist hier umgekehrt zum Beweis für sie geworden. Aus dieser Wendung der Gedanken von der Polemik zur positiven Begründung erklärt es sich, daß der folgende Abschnitt nicht wieder mit einem Einwand beginnt. Jene Begründung ist in Kap. 7 nur erst im Hinblick auf einen Teil der Heilsgeschichte — vor Christus — durchgeführt, die notwendige Er-

gänzung bringt Kap. 8, das ebenso an den Tatsachen des inneren Lebens aufzeigt, wie tatsächlich bei den Christen jener Zustand überwunden ist und die *σωτηρια* erreicht wird. Kap. 8 ist also in demselben Sinne die Parallele zu 3, 21—5, 11. Daraus erklärt sich nun auch die früher festgestellte Erweiterung des Blickpunktes über die Probleme von 6, 1 bis 7, 6 hinaus, die Hinausführung der Gedanken auf die gewisse Hoffnung der künftigen Herrlichkeit, das sachliche Verhältnis zwischen dieser Gewißheit und dem Leben in der Kraft des Geistes (8, 14—17!), sowie das ständige Eindringen von Gedanken aus dem Gebiet der Rechtfertigungslehre, — Tatsachen, die jeder Auslegung die größten Schwierigkeiten bereiten müssen, die das Verhältnis unseres Abschnittes zu dem früheren in anderer Weise bestimmt, als es hier geschehen ist.

Schon der erste Vers des Kapitels bewährt diese Auffassung. Das *αρα νυν* enthält nämlich, wenn man den inneren Zusammenhang mit 1, 18—5, 21 nicht erkannt hat, außerordentliche Schwierigkeiten, die besonders greifbar in Zahns höchst verwickelter und beinahe alles eintragender Deutung der beiden Sätze 7, 25; 8, 1 zutage tritt.

Man wird in Kap. 7 in der Tat vergeblich nach einer Begründung des *αρα* suchen, denn der kurze dazwischen geschobene Ausruf 25a kann allerdings den inhaltreichen und sehr bestimmten Satz 8, 1 nicht begründen. Er ist vielmehr ein vorausgeschickter Hinweis auf die Tatsachen, die 8, 1 ausgesprochen und weiterhin begründet werden. Wo wir die Begründung zu suchen haben, ist klar, wenn wir erkennen, daß in Kap. 7 bereits eine ganz nahe und lebendige Beziehung über 5, 20f. zu den Ausführungen des ersten Hauptteiles besteht, eine Beziehung, die weniger unmittelbar auch in Kap. 6 vorhanden war. Diese Beziehung tritt zudem gerade am Schluß von 7, 24 in dem *του θανατου* — das genau so wie

κατακριμα hier seine gewöhnliche volle Bedeutung hat — zutage (vgl. übrigens dazu 6, 21—23). Diese Beziehung wirkt hier fort. Es ist also kein Griff in ungewisse Fernen, sondern Paulus greift nach dem, was ihm unmittelbar zu Händen liegt, wenn er auf seinen früheren Ausführungen fußend auf den Wandel der Dinge *(ουδεν κατακριμα)* bei dem Christen als auf eine bereits festgestellte Tatsache — das will *αρα* besagen, — hinweist. Vorbereitet ist der jähe Wechsel von 7 zu 8 durch das kurze Wort 7, 25a, das dem Apostel diese ganze zweite Hälfte seiner früheren Ausführungen (3, 21ff., 5, 11) gegenwärtig macht. Der Übergang ist also ganz analog dem von 3, 19f. zu 3, 21ff. und beruht auf diesem.

Der Fortbestand der Beziehung auf den ersten Teil des Briefes erklärt denn auch den Aufbau des 8. Kapitels. Die prinzipielle Gleichheit des *νυν* 8, 1 und des *νυνι* 3, 21 bestätigt sich darin, daß die Erörterung auf dieselben Tatsachen hinausläuft, die in dem früheren Zusammenhang aus der *δικαιοσυνη θεου* und der Rechtfertigung entwickelt wurden (vgl. 8, 14ff. mit 5, 1—11). Daraus erklärt sich, daß 8, 1 gleichsam thematisch vorangestellt werden kann als eine Aussage, die das wesentliche Resultat des 8. Kapitels im Gegensatz zu Kap. 7 in sich schließt, wenn auch die spezielle Färbung, die diesem Satze von den früheren Erörterungen her anhaftet, die Gedanken der weiteren Ausführung nicht restlos deckt. Anderseits erklärt sich daraus, daß es sich hier wie in Kap. 7 um das herzensgeschichtliche Gegenbild der früher im Zusammenhang der Heilsgeschichte behandelten Tatsachen handelt, daß sie hier eine andersartige Begründung erhalten, die dieser anderen Beziehung entspricht. Aus der Herzensgeschichte und ihren Tatsachen nimmt Paulus die Bestätigung der heilsgeschichtlichen Sätze. Aus dem Zusammenhang mit dem ersten Teil erklären sich auch die wiederholten Anklänge an

die dort ausgeführten Gedanken, auf die früher hingewiesen wurde, vollständig.

Daß dieser Zusammenhang von den Auslegern nicht erkannt ist, hat seinen Grund in dem alten Dogma, daß Rechtfertigung und neues Leben zwei Dinge seien, die einander sehr fern stehen oder überhaupt nichts miteinander zu tun haben. (Vgl. die Auseinandersetzung mit Kühl, oben S. 85ff.).

Auf den Inhalt des Kapitels brauchen wir nicht im einzelnen einzugehen, da er keine wesentlichen Schwierigkeiten mehr bietet, die unsere Auffassung des Kapitels in Frage stellen könnten.

Wir haben nun nur noch eine zusammenfassende abschließende Bestimmung und Einordnung des ganzen Abschnittes zu geben. Einen einheitlichen thematischen Gedanken, der das Ganze umfaßt, haben wir nicht gefunden. Darum wird er schwerlich die Bedeutung eines planmäßigen selbständigen Teiles im Ganzen des Briefes haben. Er ist eher eine Ergänzung des ersten Teiles nach einer bestimmten Seite hin. Denn allerdings beherrscht diesen Abschnitt ein einheitlicher Gesichtspunkt, das Verhältnis der Herzensgeschichte (des persönlichen religiös-sittlichen Lebens) zu den vorher dargestellten Tatsachen der Heilsgeschichte. Daraus, daß diese Tatsachen zur Herzensgeschichte in Beziehung gesetzt werden, was, wie wir sahen, nicht zu umgehen war, entstehen zunächst einige Bedenken, mit denen Paulus sich bis in den Abschnitt 7, 7—25 hinein auseinandersetzt. Aber er vermag nicht nur sie zu zerstreuen, sondern gerade aus der Herzensgeschichte, die jeder Christ durchlebt hat, eine kraftvolle Bestätigung dessen zu entnehmen, was er als den gottgeordneten Gang der Heilsgeschichte dargestellt hat (7, 7—8, 39).

Damit hoffe ich, für das Problem des Verhältnisses von Kap. 6—8 zu 1—5 eine befriedigende Lösung gegeben zu haben.

Der gemeinsame Fehler der anderen Lösungsversuche ist der, daß sie das Ziel, das Paulus gemäß 1, 16f. in seinem ersten Teil verfolgt und erreicht, nicht klar genug erfaßt und im Auge behalten haben, so daß sich Gedanken — wie die Rechtfertigung aus Glauben oder anderes —, die nur zur Begründung dieses Zieles dienen, an seine Stelle geschoben haben. Das rächt sich bei der Erfassung von Kap. 6—8. Denn nun wird konsequenterweise der Inhalt dieses Abschnittes nicht mit dem wahren Ziel des ersten Teiles, sondern mit jenen Hilfsgedanken verglichen und die Abgrenzung an einem Ort versucht, wo sie nicht möglich ist. Wenn wir dagegen im ersten Teil das Ziel des Paulus richtig erfassen und festhalten, nämlich den Nachweis der schlechthinnigen Überlegenheit des Christentums mit Hilfe der Idee der Heilsgeschichte, dann kann sich uns auch das Verständnis des folgenden Abschnittes erschließen. Paulus geht eben im Rö. weit planvoller — oder sagen wir „systematischer" — vor, als seine Ausleger vermuten.

Es sei in Kürze wenigstens angedeutet, inwiefern dieser Abschnitt eine Bedeutung für unsere biblisch-theologische Aufgabe hat. Die Idee der Heilsgeschichte kann allerdings nicht direkt als Leitidee dieses Abschnittes aufgestellt werden. In gewissem Sinne ist sie es dennoch. Sie ist der eine Blickpunkt, an dem die Gedanken dieses Abschnittes orientiert sind. Dadurch wird er für uns wichtig. Wir erfahren an sich nichts Neues über den Inhalt dieser Idee, wohl aber wird eine besondere Beziehung derselben festgestellt und vielseitig erörtert, ihre Beziehung zur Herzensgeschichte. Diese Beziehung ist aber, wie sich später zeigen wird, von außerordentlicher, ja geradezu fundamentaler Bedeutung für die Paulinische Idee der Heilsgeschichte. Das auszuführen ist hier noch nicht der Ort.

4. Kap. 9—11.

a) Allgemeine polemische Erörterung.

Die Beziehung von Kap. 9—11 zur Idee der Heilsgeschichte ist schon von anderen Auslegern erkannt (Beck, Hofm., Luth., Beyschl.), zuletzt von E. Weber sorgfältig begründet. (Das Problem der Heilsgeschichte nach Rö. 9—11; vgl. dazu auch Feine, Theologie des N. T. S. 356ff.). Auf eine Kritik der anderen Deutungen verzichte ich unter Hinweis auf Webers gen. Schrift — um so lieber, als gerade in diesem Abschnitt die Einzelexegese sich völlig durch die Gesamtauffassung beherrscht zeigt, diese aber in der Regel stark durch dogmatische Gedanken bestimmt ist. Das liegt an der Eigenart des Abschnittes, dessen Aussagen — für sich genommen — sonderbar widerspruchsvoll erscheinen (vgl. Kap. 9 mit 10, 10 mit 11). Dieser Tatbestand hat von jeher Anlaß gegeben, einen der widersprechenden Gedanken zum Hauptgedanken zu machen, und mit ihm die anderen dann irgendwie in Einklang zu bringen, wobei hier und da widersprechenden Gedanken die Spitze abgebrochen und der Gedankengang umgebogen werden muß. Das Urteil darüber, welcher Gedanke entscheidend ist, ist aber — seit der Zeit der am Prädestinationsdogma orientierten Exegese — immer stark durch die eigenen dogmatischen Anschauungen der Ausleger bedingt gewesen. Das dogmatisierende und harmonisierende Verfahren zeigt sich z. B. bei Zahn in der Auffassung des *σκληρυνειν* sowie der Zitate am Schluß von Kap. 9 und 10 und in der Überleitung zu Kap. 11. Bei Kühl ist es nicht weniger deutlich. Der Versuch, seiner Deutung von Kap. 11 alles Übrige anzupassen, führt überall zu scharfen Konflikten mit dem Text. Auch der dogmatische Hintergrund seiner Gedanken, die Melanchthonische Fassung der Prädestination (als Vorher-

bestimmung des Grundsatzes der Heilserlangung), beeinflußt seine Exegese ebenso ungünstig wie die Rücksicht auf seine Auslegung von Kap. 1—8 (vgl. bes. die völlig unklare Auslegung von 9, 30—10, 3).

Auch Weber scheint mir jedoch dem Fehler falscher Systematisierung nicht ganz entgangen zu sein, so daß mir trotz weitgehender Übereinstimmung mit ihm eine erneute Durchführung der heilsgeschichtlichen Deutung notwendig erscheint. Es mag daher eine Auseinandersetzung mit ihm die Grundlage unserer Erörterung abgeben.

Weber sucht die Widersprüche dadurch aufzuheben, daß er den verschiedenen Gedankengruppen verschiedene Bedeutung im Rahmen des Ganzen zuweist. In Kap. 9 erarbeite Paulus propädeutisch den rechten Standpunkt für die Lösung des Problems, im folgenden Kapitel stelle er sodann dieses selbst noch einmal in seiner ganzen Tragik heraus, um in Kap. 11 endlich seine Lösung zu geben. So erhalten wir ein einleuchtend klares Schema des Aufbaues, das die scheinbaren Widersprüche aus verschiedener Absicht heraus verständlich zu machen verspricht. Allerdings werden wir nun doch prüfen müssen, ob dieses Schema dem Texte wirklich entspricht, oder ob es auch wieder zu harmonisierenden Entstellungen des Textes führt.

In Kap. 9 fällt schon auf, daß Weber die nach zwei Seiten gerichteten Aussagen in V. 14ff. ganz nach einer Seite hin wendet. Das *σκληρυνειν* soll lediglich Folie für das *ελεειν* sein. Weder der Wortlaut der Verse, noch der Zusammenhang legt aber diese Gewichtsverteilung nahe. Die doppelte Frage V. 14. 19, die diesen Abschnitt regiert, ist doch wohl mindestens ebenso stark an dem *εμισησα* wie an dem *ηγαπησα* (V. 13 und vor. Verse) orientiert. Demgemäß führt Paulus den Gedanken der Erwählung nach beiden Seiten hin gleich energisch durch, ja durch die Fragen erhält das *σκληρυνειν*

sogar den Hauptakzent. Erst V. 22 bringt jene Unterordnung des Zorneswaltens unter den Gnadenwillen Gottes: Israels Verstockung dient zur Heranführung der Heiden zum Heil, — ein Gedanke, in dem die Lösung des Gesamtproblems (Kap. 11) in ähnlicher Weise vorwirkt wie 3, 21 ff. in 3, 4. Dieser Gedanke bedeutet aber im Zusammenhang offensichtlich ein neues Moment, das vollends jedes Rechten mit Gott unmöglich machen soll.

Der wahre Grund für jene einseitige Wendung der Gedanken dürfte jedoch leicht zu ermitteln sein. Er liegt in W.s Dispositionsschema. Da nämlich die heilsgeschichtliche Lösung in Kap. 11 ihren Blickpunkt an der Gnade Gottes findet, so ist es nur konsequent, auch die „propädeutischen" Erörterungen dahin abzielen zu lassen. Entspricht nun aber diese Abzielung dem Texte nicht, so müssen wir annehmen, daß das angenommene Schema nicht auf den Text paßt.

Eine weitere Beobachtung zeigt, wo der Fehler liegt. Wenn man 9, 14 ff. für sich nimmt und mit Kap. 11 verbindet, dann mag Webers Dispositionsschema einigermaßen passend und einleuchtend erscheinen. Aber diese Verse stehen in einem Zusammenhang! Es ist sehr bezeichnend, daß in W.s Aufriß 9, 6—13 lediglich die Bedeutung einer Überleitung von 9, 1—5 zu dem ersten propädeutischen Abschnitt zugewiesen wird. Daran wird deutlich, daß er den Gedankengang rückwärts „konstruiert" hat, anstatt der Gedankenentwicklung des Paulus nachzugehen.

Ähnliche Beobachtungen können wir an seiner Auslegung von Kap. 10 machen. Er bemüht sich, aus diesem Abschnitt den Gedanken der Schuld Israels zu eliminieren. Der innere Zusammenhang mit seinem Dispositionsschema wird deutlich sein, vollends wenn wir uns erinnern, daß seine Auffassung im Gegensatz zu der „Theorie der doppelten Betrachtung"

steht, die gerade in dem Schuldgedanken die eine von Paulus gegebene Lösung des Problems erkennt. Soll nämlich Kap. 10 lediglich eine vorbereitende Darlegung des Tatbestandes enthalten, so wird man allerdings den Hinweis auf die Schuld Israels, der jedenfalls in der Richtung einer Begründung liegt, als ein sehr störendes Moment empfinden.

Prüfen wir nun wieder, wie der Text sich zu W.s Deutung verhält.

Zunächst müssen wir ihm zugeben, daß der Schuldgedanke in unserem Kapitel nicht so klar und betont ausgesprochen ist, daß sich jene Theorie der doppelten Betrachtung darauf gründen könnte. Vollends zeigt 11, 1 (vgl. auch V. 7, V. 20—23 im Rahmen von 11—32), daß für Paulus kein Widerspruch zwischen den Gedanken von Kap. 10 und 11 besteht. Aber anderseits widersetzt sich der Text doch energisch der völligen Unterdrückung des Schuldgedankens. In V. 2f. 16—21 ist er deutlich genug ausgesprochen, und in diesen Versen liegt geradezu (s. u.) die Spitze der Erörterung. — Dazu kommt, daß das Ganze sich deutlich als Antwort auf eine Frage gibt, nämlich die Frage *δια τι*; 9, 32. Weber dagegen behandelt Kap. 10 so, als ob diese Frage gar nicht vorhanden wäre und Kap. 10 lediglich eine breitere Ausführung zu 9, 30f. wäre, während es in Wahrheit in einem ähnlichen Verhältnis zu der Antwort 9, 32 steht. Hieran wird vollends deutlich, daß Weber auch hier nicht der Entwicklung der Gedanken folgt, sondern die einzelnen Abschnitte nach ihrem allgemeinen sachlichen Gehalt miteinander vergleicht und von sich aus logisch ordnet. Dieses konstruierende Verfahren geht mit innerer Notwendigkeit an dem Text vorbei.

Nun hat allerdings hier eine besondere Schwierigkeit des Textes dazu beigetragen, ihn irre zu führen. Diese liegt in V. 16. 17, die durch das Wörtchen *αρα* miteinander verbunden

sind, das ja auch 8, 1 den Auslegern so große Schwierigkeit bereitet hat. Der Gedankengang des Apostels scheint an dieser Stelle völlig in Unordnung geraten zu sein. Nachdem Paulus mit V. 16 augenscheinlich, wie wir nach dem Ansatz der Gedanken in V. 5 erwarten mußten, den übergeordneten Gedanken von V. 3f. und damit die Beziehung auf 9, 32 wieder aufgenommen hat und so die Erörterung zu Ende geführt hat, folgert er aus diesem Verse mit V. 17 eine Tatsache, die ein Stück seines Weges zu V. 16 hin bildet (= 14f.), so daß nun das Ziel in diesen Versen zu liegen scheint. Dann aber nimmt er in V. 18 den Gedanken von V. 16 wieder auf. Was ist sein wahres Ziel? Will er den Charakter der Gegenwart als der allgemeinen Heilszeit feststellen (14f. 17) oder etwa den Beweis für die Echtheit und Bedeutung der apostolischen Predigt erbringen, — oder liegt sein Ziel in dem Hinweis auf den Ungehorsam der Juden (V. 16, 18ff.; vgl. V. 3f.)? Es ist klar, daß die Deutung dieser Verse, in denen ja irgendwie das Ziel des Abschnittes liegen muß, von entscheidender Bedeutung für die Auffassung des Kapitels sein muß. Die auseinandergehenden Meinungen der Kommentare zu registrieren, lohnt sich nicht, da keiner der Schwierigkeit Herr wird, manche das Problem nicht einmal erkannt zu haben scheinen. So findet sich z. B. bei B. Weiß ein wirres Durcheinander widersprechender Deutungen (Komm. z. St.), auch bei Kühl finden sich Widersprüche (vgl. Komm. S. 359 mit 360). Ein bemerkenswertes Zeichen für das Versagen der Auslegung ist es auch, daß viele Ausleger den Gedanken von V. 16 hinter V. 17 unauffällig noch einmal einfügen, um V. 18ff. daran anschließen zu können, so auch Weber (a. a. O. S. 64f.).

Die Schwierigkeit löst sich dagegen,[1]) wenn man das *αρα*

[1]) Den Hinweis auf diese Lösung verdanke ich Herrn Prof. Büchsel, Rostock.

nicht auf V. 16 allein bezieht, sondern es auf einen weiteren Gedankenkomplex (unmittelbar V. 14—16, in weiterem Sinne V. 5—16) zurückblicken läßt. Dann ist das Ziel in V. 16 erreicht, Paulus setzt in V. 17 von neuem an, um das, was er erarbeitet hat, noch einmal deutlich zu machen. Dabei wird das, was dort breit ausgeführt war, (besonders V. 14f.) kurz zusammengefaßt (V. 17), die in V. 16 nur kurz aufgezeigte Tatsache dagegen breit und kräftig herausgearbeitet (V. 18—21).

Bei dieser Auffassung allein schließt sich der ganze Abschnitt 9, 30—10, 21 zu einer klaren, sinnvollen Einheit zusammen. Paulus hat auf die aus 9, 30f. entstehende Frage *δια τι*; zunächst eine mehr formale und andeutende Antwort gegeben (V. 32). Nun setzt er mit einer kurzen persönlichen Apostrophe, die aus persönlichem Empfinden heraus die Tragik der Situation noch einmal beleuchtet, neu an, um jene kurze Antwort durch tiefergreifende Ausführungen verständlich zu machen und zu begründen (*αλλ' ου ... γαρ* V. 2b. 3). Dabei knüpft er an die 9, 30f. gegebene Charakteristik Israels im Gegensatz zu den Heiden an und zeigt, wie gerade daraus dieses Resultat entstanden ist, ja entstehen mußte. Gerade ihr Gerechtigkeitsstreben hat sie gehindert, sich der heilbringenden „Gerechtigkeit Gottes" zu unterstellen. Dieses Urteil begründet Paulus dadurch, daß er den prinzipiellen Gegensatz zwischen der von den Juden gesuchten Gesetzesgerechtigkeit und der von Gott gebotenen Glaubensgerechtigkeit herausstellt. Dort kommt alles auf die rastlose Arbeit des Menschen an, — hier wird das ganze Heil dem Menschen von Gott geschenkt und unmittelbar zum Zugreifen dargeboten. Dabei wird die Schilderung der Glaubensgerechtigkeit schon in den Erläuterungen 6b, 7b, vollends von 8b an einerseits zu der durch Christus und die Botschaft von ihm bestimmten Gegenwart, anderseits mit Israel in Beziehung gesetzt: auch für

Israel war dies der Weg zur Gerechtigkeit und zum Heil und auch ihnen ist dieser Weg gezeigt.

Diese konkrete Wendung und Beziehung der im Ansatz prinzipiellen Gedanken hat zur Folge, daß das Ziel nicht in der dem Ansatz logisch entsprechenden Form „aber Israel stand auf Seite der Gesetzesgerechtigkeit und hat sich darum der Glaubensgerechtigkeit nicht unterworfen" (vgl. V. 3), gebracht wird, sondern in der Form des Satzes V. 16, bei dem der früher ja ausgeführte Hinweis auf den inneren Grund ihres Verhaltens wegfällt und infolgedessen der Schuldcharakter stärker hervortritt. Paulus hat also sein Ziel nicht aus den Augen verloren, wie man es bei anderen Deutungen annehmen muß, er bringt es nur in der Form, in der es sich dem durch die aktuelle Wendung modifizierten Gedankengang an dieser Stelle am natürlichsten einfügt. Diese Durchbrechung des logischen Gefüges durch den lebendigen Gedankenfluß, bei der doch das Ziel festgehalten wird, ist der Paulinischen Dialektik auch sonst nicht fremd (vgl. z. B. 5, 12—19). — Die eben skizzierte Wendung der Gedanken bestimmt nun auch die folgenden Verse, die dasselbe Ziel haben; denn in V. 21 kann nach dem nächsten (Gegensatz zu V. 19f.) wie weiteren Zusammenhang (V. 17; V. 14—16 und schließlich das ganze Kapitel) der Ton nur auf dem Widerstreben Israels, nicht auf dem Entgegenkommen Gottes liegen (gegen Weber, Zahn u. a.). Es handelt sich nicht um die bleibende Heilsanbietung, sondern um die Frage *μη Ισραηλ ουκ εγνω* und um den Gegensatz zu dem in V. 19f. aufgezeigten Verhalten der Heiden.

Wenn so unsere Deutung im Gegensatz zu Weber sich mit der „Theorie der doppelten Betrachtung" nahe zu berühren scheint, so sei ihr gegenüber nochmals festgestellt, daß trotz der Bedeutung, die der Text dem Verhalten Israels zuweist,

der Schuldcharakter dieses Verhaltens nicht stark betont ist und daß kein Satz unseres Abschnittes dem Gedanken der Verstockung durch Gott widerstrebt.

b) Positive Entwicklung.

Wir wollen nunmehr versuchen, den inneren Zusammenhang der Gedanken zu ermitteln, indem wir wie im vorigen Abschnitt dem Gedankengang des Paulus nachgehen. Dabei müssen wir besonders den Sinn der Fragen, die er in den einzelnen Abschnitten beantworten will, und ihr Verhältnis zueinander genau zu erfassen suchen.

9, 6ff. weist Paulus die Frage zurück, die angesichts des V. 1—5 aufgezeigten Tatbestandes entstehen könnte, ob die Ausschließung Israels vom Heil ein Hinfallen der Verheißungen Gottes bedeute. Die Frage gibt sich deutlich als eine Vorfrage, die Paulus nur aufwirft, um ein mögliches Mißverständnis von vornherein auszuschließen *(ουχ οιον δε οτι)*. Das tut er durch die Feststellung, daß das Israel, dem die Verheißung gilt, lediglich das Israel der *εκλογη* ist, daß die Verwerfung Israels also auf jeden Fall kein Hinfallen der Verheißungen Gottes bedeutet. Diese Frage wird hiermit in der Tat endgültig aus der Erörterung ausgeschieden. Paulus kommt in Kap. 11 auf die Verheißungen mit keinem Wort zurück. Wenn also Kühl die Aufrechterhaltung der allen Gliedern des Volkes geltenden Verheißung zum Kern der Lösung des Problems macht, so stellt er damit das Ganze unter einen Gesichtspunkt, den Paulus bereits im Eingang ausdrücklich abgewiesen hat. Auch der damit zusammenhängende Versuch, die Verstockung und Verwerfung im nur zeitlichen Sinn zu nehmen, hat im Text keinen Anhalt (vgl. *εμισησα* und *κατηρτισμενα εις απωλειαν)*.

Auch in dem folgenden Abschnitt werden wir keine Lösung des Problems von V. 1—5 suchen dürfen. Wie die zentralen

Begriffe durchaus auf V. 6—13 zurückweisen, so stellt sich auch formell das Ganze dar als Erörterung eines Einwandes, der gegen diese Sätze erhoben werden kann. Der Orientierungspunkt ist also nicht die Lösung des Problemes in Kap. 11, sondern die Beantwortung jener Vorfrage 9, 6—13. Es ist Webers Fehler, daß er das übersehen hat, größer freilich ist der Fehler derer, die in diesem Abschnitt bereits eine Lösung des Hauptproblems finden wollen.

Der Einwand richtet sich gegen den scharf formulierten Satz, daß Gott ohne Ansehen der Person die Menschen erwählt oder vom Heil ausschließt. Das scheint ein ungerechtes Verfahren zu sein. Es ist in seinem Kern derselbe Einwand, der uns schon mehrfach begegnet ist (3, 5—8; 6, 1), der überall da entsteht, wo der theozentrische Blickpunkt sich in der Geschichtsbetrachtung durchsetzt, nur daß der Einwand je nach der konkreten Anwendung jenes Blickpunktes seine Form wandelt. Besonders eng verwandt ist 3, 5—8.[1]) Aus der Verwandtschaft mit jenen früheren Einwänden wird es vollends deutlich, daß 9, 14ff. im Zusammenhange lediglich die Bedeutung eines Einwandes gegen die vorhergegangenen Sätze und seiner Erledigung haben.

Fassen wir zusammen, so hat Kap. 9, 6—29 die Bedeutung, daß Paulus sich durch Erledigung einer auf einem Mißverständnis beruhenden Vorfrage den Weg zur Erörterung des Problems freimachen will. Wir befinden uns also in weitgehender Übereinstimmung mit Weber, — obwohl wir seinem

---

[1]) Die Parallele erstreckt sich hier sogar auf das Verhältnis je der ersten zur zweiten Frage. In beiden Fällen wird zuerst auf den Gottesgedanken verwiesen *(αδικος - αδικια)*, sodann erfolgt gleichsam eine mürrische Abkehr von diesem Gott, in der schon beinahe die Bereitschaft ausgesprochen ist, im eigenen sittlichen Leben die Konsequenzen zu ziehen (so deutlich 3, 8 und 6, 1).

Versuch der positiven Einordnung ins Ganze nicht folgen können.

Mit *τι ουν ερουμεν*, das hier ja nicht eine einwendende Frage, sondern eine Feststellung einleitet, lenkt Paulus zu seinem Problem zurück. Er stellt es noch einmal heraus, bestimmter als 9, 1—5 und in einer neuen Wendung, deren Verschiedenheit von der früheren wohl beachtet sein will. Während dort auf Gottes Gabe an Israel (Heilsgeschichte) verwiesen war, ist es hier nach der Seite seines eigenen Verhaltens im Gegensatz zu den Heiden charakterisiert, ebenso 10, 2a. Der Kontrast zwischen diesem Verhalten Israels (Streben nach Gerechtigkeit) und seinem Schicksal einerseits und den entsprechenden Momenten auf seiten der Heiden anderseits veranlaßt die folgende Fragestellung (V. 32). Dem Charakter des Problems entspricht die Antwort: eben dieses ihr Verhalten hat sie an dem Empfang des Heils verhindert (s. o. S. 126). Was der Apostel hier gibt, ist eine historisch-pragmatische Darstellung, die erklären soll, wie es zu dieser die Gegenwart kennzeichnenden Situation gekommen ist. Die Frage *δια τι* wird demgemäß hier den genaueren Sinn haben sollen: wie ist das gekommen? Sie sieht auf die menschliche Seite des Vorganges, wie schon V. 30f. Das ist aber eine Fragestellung, die auch den gläubigen Sinn wohl bewegen kann, ohne doch die letzte Frage zu sein.

Dieser Bedeutung der Frage entspricht die Antwort. Einerseits nämlich werden wir von der noch oberflächlichen Betrachtung, die nur einen schreienden Kontrast in der gegenwärtigen Situation sieht (9, 30f.), zu tieferer Einsicht in das Werden und die innere Notwendigkeit dieses Schicksals Israels geführt. Israels Verhalten und Israels Los stehen nicht im Verhältnis rätselhaften Widerspruchs zueinander, sondern im Verhältnis von Ursache und Wirkung. Ja, weil es sich um die

Stellung zu Gott und das Heil handelt, muß diese Erkenntnis notwendig auch die Form annehmen, daß Israels Schicksal Folge seiner Schuld ist. So ist das Rätsel, das 9, 30f. stellte, gelöst, eine schmerzliche Spannung beseitigt.

Aber anderseits, wie zurückhaltend ist doch der Schuldgedanke ausgesprochen! Paulus weiß sonst kräftigere Töne anzuschlagen, wenn er von der Schuld des Juden redet. Hier liegt der Ton augenscheinlich nicht auf der Schuld, sondern auf der inneren Notwendigkeit. Aber auch damit scheint mir jene Zurückhaltung noch nicht ganz erklärt zu sein, denn jene beiden Gedanken liegen doch zu nahe aneinander, als daß der eine den anderen verdrängen müßte. Vielmehr scheint es mir, als würde der Gedanke der Schuld gleichsam in der Schwebe gehalten durch einen anderen Gedanken, nämlich den, daß alles das, was durch die Verkehrtheit Israels gekommen ist, doch auch so kommen sollte nach Gottes Willen. Dieser Gedanke ist freilich noch nicht ausgesprochen. Doch scheint er schon leise mitzuschwingen, so besonders 9, 32, auch in dem *αγνοουντες* 10, 3. Das gibt vollends dem Ganzen den Charakter einer vorletzten Betrachtung und führt hin zu der weiteren Frage nach den Gedanken Gottes, der dieses so geordnet hat. Nur so scheint mir der Anschluß von 11, 1 an Kap. 10 völlig verständlich; Kap. 11 steht bereits im Hintergrunde, während Paulus Kap. 10 schreibt. Jene beiden Fragen und Antworten stehen nicht im Verhältnis des Gegensatzes, sondern der Ergänzung, und zwar so, daß der Einblick in den menschlichen Sinn (causa) des Geschehens erst recht weitertreibt zum Verlangen nach dem Einblick in seinen göttlichen Sinn (finis), weil Gottes *τελος* als letztes hinter der ganzen Verkettung von Menschentun und Menschenschicksal steht. Der Blick auf Gottes Absicht ist zudem hier besonders naheliegend, da Israels falsches

Gerechtigkeitsstreben aufs engste mit dem Besitz des von Gott ihm gegebenen Gesetzes zusammenhängt.

Mit der Frage 11, 1 wird das Problem unter den entscheidenden Gesichtspunkt gestellt. Wie haben wir das Rätsel der Gegenwart zu verstehen, wenn wir es als Gottes Tat betrachten? Was hat Gott damit getan, hat er sein Volk verstoßen? Der Unterschied gegenüber 9, 32 und der innere Zusammenhang mit Kap. 10 dürfte nun deutlich sein. Die Formulierung zeigt, daß Paulus eine bejahende Antwort von vornherein für unmöglich hält. Diese Erwartung nun kann nicht im Vorhergehenden begründet sein, Paulus läßt ja die Begründung folgen; auch würde die Frage dann völlig sinnlos sein. Vielmehr müßten wir in der Linie der vorhergehenden Betrachtung eine bejahende Antwort erwarten, — wenn nicht der neue Blickpunkt von vornherein diese Antwort unmöglich machte. Es handelt sich um Gottes Tun, vom Gottesgedanken aus werden wir die Antwort des Paulus verstehen müssen (das zeigt bes. V. 2 nach 1b). Wenn er darauf hinweist, daß doch er selbst Israelit ist, d. h. daß er als Glied dieses Volkes von Gott angenommen ist, so ist das schwerlich im Sinne eines Rechenexempels gemeint. Sondern Paulus redet aus seiner persönlichen Erfahrung von dem Gnadenwillen Gottes, der sich an ihm, dem Vollblutjuden, so herrlich bewährt hat. Dieser Gott hat sein Volk gewiß nicht verstoßen (vgl. die artverwandte Begründung 5, 8—11). Zugleich wirkt hier neben der Erfahrung des göttlichen Gnadenwirkens der Blick auf die Selbstgewißheit des geschichtsmächtigen Gottes *(ον προεγνω)*.

Das Rätsel der Gegenwart ist darum vielmehr nach der Analogie früherer Episoden in der Geschichte Israels zu deuten. Auch wenn scheinbar das ganze Volk abtrünnig ist und verloren geht, erhält sich Gott doch eine Gnadenauswahl — es ist

Gottes Wille, der sie schafft — und in dieser ausgesonderten Schar hält er sein Volk fest. So auch in der Gegenwart. Israel im ganzen ist in die Irre gegangen, ist verstockt und dem Verderben preisgegeben, aber eine auserwählte Schar hat die Bestimmung Israels erreicht. In dieser Schar wahrt Gott seinem Volk die Heilandstreue.

Dennoch mag es noch rätselhaft erscheinen, daß Gott den größeren Teil des Volkes zum Scheitern gebracht hat. Was bezweckt er damit? Vor dieser neuen Frage (V. 11), die sich direkt auf das τέλος der gegenwärtigen Situation richtet, wird der Sinn des Rätsels erst ganz deutlich. Wiederum bringt schon die Frage zum Ausdruck, daß Paulus in der Plerophorie seines christlichen Gottesglaubens es für unmöglich erachtet, daß Gottes letztes Ziel das Verderben Israels sei. Den Ausgleich aber zwischen diesem seinem Gottesglauben und der scheinbar widersprechenden Wirklichkeit findet er in heilsgeschichtlichen Gedanken. Um auch die Heiden zum Heil zu führen, hat Gott Israel auf Zeit verstockt; wenn jene das Ziel erreicht haben, dann soll auch Israel den Weg zu ihm finden. So ist Israel, das Gott vordem zum Werkzeug seiner Heilsgeschichte erwählt hat (vgl. 5, 20!), auch in der Gegenwart sein Werkzeug, durch das er sie zur Vollendung führt. Darin wahrt Gott seinem Volk die Treue. Es bleibt auch, ja gerade in seiner Verwerfung, das Volk, das den besonderen heilsgeschichtlichen Beruf hat. Wenn sein Beruf erfüllt ist, wird es selbst Gottes Erbarmung erfahren. Dann wird das Ende da sein.

Man wird nicht sagen können, daß diese Sätze ihrerseits logisch oder empirisch begründet wären, wenn auch die tatsächliche Wendung der christlichen Missionstätigkeit von den Juden zu den Heiden gewisse Anhaltspunkte geben möchte. Wesentlich ist es doch der Glaube an den Gott der Heilsgeschichte, der auch in der wunderlichen Gegenwart das Wirken der gött-

lichen Weisheit erkennt, die die ganze Menschheit zum Heil führen will. Die Lösung, die Paulus diesem Problem gegenüber findet, ist unmittelbar getragen von dem Einblick in den heilsplanmäßigen Gang der ganzen Menschheitsgeschichte, der in Kap. 1—5 (resp. 8) ausgeführt ist. Der unmittelbare innere Zusammenhang von Kap. 11 mit 1—5 zeigt sich besonders deutlich am Schluß des Kapitels. Hier schweift der Blick des Paulus über die Geschichte Israels hinaus. Er sieht in ihnen dasselbe sich vollenden, was in der Geschichte des Heidentums sich vollendet hat und vollendet. Es ist das allgemeine, von Gottes Weisheit geordnete Gesetz der Heilsgeschichte, dem Israel unterliegt: durch Ungehorsam und Gottesferne führt Gott die Völker zu seinem Erbarmen (V. 32; vgl. dazu Gal. 3, 22), eine Regel, die in naher Beziehung zu dem von Paulus festgestellten Aufriß der Heilsgeschichte steht (5, 20b. 21; vgl. 3, 4). Wie die Sünde Israels Gottes Weg in der Menschheitsgeschichte zum Heil hin gewesen ist, so ist sein Unglaube in der Gegenwart Gottes Weg zur Durchführung des Heils an der Menschheit. Und was so als Prinzip der Wege Gottes mit der Menschheit im Ganzen erkannt ist, das gilt auch für die besondere Geschichte Israels: durch *απειθεια* geht auch sein Weg zum Erbarmen. So läßt das spezielle Problem der Kap. 9—11 den Apostel noch einmal einen Blick tun in die wunderbare Weisheit Gottes, die die ganze Geschichte so zielsicher gelenkt hat, einen Blick, der zur Anbetung führt. Die hymnische Formel, mit der Paulus hier schließt, steht in tiefer innerer Beziehung zunächst zu V. 32, weiterhin aber zu den Gedanken, die er in Kap. 11 und in dem ganzen systematischen Teil des Rö. ausgesprochen hat. Es ist der Gott der Heilsgeschichte, den er anbetet: *εξ αυτου και δι' αυτου και εις αυτον τα παντα.* Der ganze Weg der Menschheit, ja der Welt, von der Schöpfung durch die Geschichte hindurch bis zur Vollendung, ist in diesen Worten

zusammengeschaut. Alles ist in Gott beschlossen. Er ist der Welt Ursprung, durch ihn lebt sie ihre Geschichte in jedem Augenblick, er ist ihr Ziel.

Versuchen wir nun abschließend den Aufbau des ganzen Abschnittes 9—11 zu erfassen, so ergibt sich, daß der Inhalt sich nicht völlig in irgend ein logisches Schema fassen läßt, wenn auch im ganzen ein sinnvoller Fortschritt der Erörterung vorhanden ist. Nachdem Paulus das Problem allgemein angedeutet hat (9, 1—5), weist er zunächst ein mögliches Mißverständnis ab (Hinfallen der Verheißung): 9, 6—13. Die Erörterungen hierüber rufen neue Bedenken hervor, die im folgenden widerlegt werden (Ungerechtigkeit Gottes?): Vers 14—29. Diese Verse bedeuten demnach eine Unterbrechung des Gedankenganges, die wie 3, 5—8 momentan aus der Gedankenentwicklung entstanden sein wird. Mit 9, 30 lenkt Paulus zur Behandlung des eigentlichen Problems zurück. Diese wieder zerlegt sich in zwei Gedankenkreise: zunächst sucht Paulus das Rätsel der Gegenwart historisch-genetisch verständlich zu machen, indem er den inneren Zusammenhang zwischen Israels Vorzug und seinem Scheitern aufzeigt: 9, 30—10, 21. Kap. 11 endlich gibt die letzte tiefste Lösung, indem es uns diese Tatsachen von Gott her verstehen lehrt. Dabei wehrt er zunächst den Gedanken einer Verstoßung Israels vom Gottesgedanken her ab und zeigt sodann positiv in teleologisch-heilsgeschichtlicher Betrachtung, wie die Gegenwart tatsächlich nur dem Heilswillen Gottes über die Menschheit und auch über Israel selbst dient. Paulus macht sich also zunächst den Weg zu dem Problem frei und führt dann durch eine geschichtliche Erklärung des Tatbestandes hindurch zum letzten und tiefsten, dem teleologischen Verständnis des Problems sub specie Dei (Heilsgeschichte).

c) Das Verhältnis des Abschnittes zu Kap. 1—8.

Die Zusammenfassung von Kap. 9—11 mit 1—8 zu einer planmäßigen Einheit dürfte kaum möglich sein. Der früher erwähnte Gedanke, 9—11 als Ausführung des *Ιουδαίῳ τε πρωτον και Ελληνι* (1, 16b) zu nehmen, wird sich trotz der Verwandtschaft der Gedanken nicht durchführen lassen. Jene Formel gehört vielmehr zum Inhalt der Kap. 1—5 (vgl. bes. 3, 1—20. 22bff.). Das Problem unseres Abschnittes könnte höchstens aus der besonderen Betrachtung der Gegenwart unter dem Gesichtspunkt jener Formel mit Betonung des *πρωτον* entstehen. Das ist aber 1, 16 nicht angedeutet. Zudem haben wir ja beobachtet, daß das „Thema" bis 5, 21 erschöpfend behandelt ist, sodaß schon 6—8 als eine Ergänzung verstanden werden müssen. In noch stärkerem Maße aber wirkt die Aufrollung des Problems 9, 1—5 nach Kap. 1—8 unmotiviert und überraschend.

Dieser Tatbestand legt den Gedanken an historisch-aktuelle Beziehung nahe. Auf die einzelnen Versuche dieser Art soll hier nicht eingegangen werden. Nur darauf sei hingewiesen, daß der formale Charakter des Abschnittes dem energisch widerstrebt. Das einzige Motiv, das Paulus angibt, ist sein persönliches schmerzliches Ringen um dieses Problem. Höchstens die direkte Anrede an die Heidenchristen (11, 13ff.) könnte eine aktuelle Deutung motivieren. Aber sie läßt sich auch ohne diese verstehen, zumal es sich ja um eine Gegenwirkung gegen etwaige Konsequenzen der eigenen Ausführungen des Paulus (Kap. 9 u. 10) handelt. Zudem würde die aktuelle Deutung hier wieder nur einen Bruchteil des Abschnittes „erklären".

Freilich auch der dogmatisierende Zusammenhang mit 1—8, den z. B. Luthardt konstruiert (a. a. O. S. 293), ist nicht aufrecht zu erhalten, — auch dann nicht, wenn man den Inhalt von Kap. 1—8 richtiger erfaßt als er. Die von ihm

geforderte Beziehung der Gedanken von 5—8 zu 1—4 ist bereits Kap. 5 vollzogen (beſ. V. 12ff.) und entſpricht unſerem Abſchnitte nicht. Zudem widerſpricht auch hier der formale Charakter von 9—11. Es handelt ſich ja überhaupt nicht um eine dogmatiſche Erörterung, ſondern um die Löſung eines den Paulus tief bewegenden Problems der Gegenwart.

Gleichwohl läßt ſich ein innerer Zuſammenhang mit 1—8 ſehr wohl feſtſtellen. Wir haben oben bereits eine tiefere Beziehung zwiſchen Kap. 11 und 1—5 herausgeſtellt. Die Löſung des Problems von Kap. 9—11 iſt heilsgeſchichtlich und fügt ſich durchaus der heilsgeſchichtlichen Anſchauung ein, die 1—5 zugrunde lag. Ja, das Problem ſelbſt iſt ein heilsgeſchichtliches Problem. Das legt die Vermutung nahe, daß Paulus eben dadurch darauf geführt iſt, daß er ſich in dem ganzen bisherigen Briefe von der Idee der Heilsgeſchichte hat leiten laſſen. Wir können dieſe Gedankenaſſoziation wohl nachdenken: Paulus hat zuerſt ausgeführt, wie mit dem Evangelium der große Wendepunkt in der Geſchichte gekommen iſt, wie der Zorn Gottes, der über Heiden und Juden ſtand, der Gnade in Chriſtus Platz gemacht hat. Dann hat er dieſe Tatſache mit dem perſönlichen Leben derer, die in der Heilsgegenwart ſtehen, in Beziehung geſetzt und ſich von dorther beſtätigen laſſen, — hat gezeigt, wie auch im Leben des Einzelnen die große Wende erfolgt iſt, die Knechtſchaft unter der Sünde von der Freiheit in der Gnade abgelöſt iſt. Nun wendet ſich ſein Blick zur Geſchichte der Menſchheit zurück, er ſieht auf die Gegenwart, in der ſie nun von der Heilsbotſchaft durchdrungen werden ſoll und wird. Da tritt das Problem vor ſeine Seele, mit dem er hier ringt: das Volk der „Heilsgeſchichte“, durch das Gott die Geſchichte bis zu Chriſtus hin geführt hat, das Volk, aus dem Chriſtus gekommen iſt, ſteht nun abſeits und iſt vom Heil ausgeſchloſſen, — ein Problem,

das um so schmerzlicher für ihn ist, als dieses Volk sein Volk ist, dem seine Liebe gilt und dessen edles Streben er anerkennen muß.

Wie das Problem selbst aus seiner heilsgeschichtlichen Anschauung erwachsen ist, so liegt in ihr auch der gegebene Weg zur Lösung. Die Frage ist ja im Grunde genommen schon: wie ist diese Gegenwart im Zusammenhange der Heilsgeschichte möglich? So ist auch die Antwort nur ein Stück seiner Gesamtanschauung der Heilsgeschichte: auch diese rätselhafte Situation ist nur Mittel, Weg zu Gottes Ziel, ein Stück seines wunderbaren Heilsplanes.

Wenn wir nun das Verhältnis dieses Abschnittes zu den Gedanken von Kap. 1—8 formal noch genauer bestimmen wollen, so können wir sagen: Die Idee der Heilsgeschichte, die in 1—5, mittelbar aber auch in 6—8 die Leitidee war, hat sich hier dem eigentlichen Themagedanken gegenüber gleichsam verselbständigt. Sie läßt ein Problem in den Gesichtskreis treten, das außerhalb des Themagedankens liegt. In gewissem Sinne führt freilich auch dieses Problem wieder zum Ziel des Ganzen zurück. Indem es uns den tiefsten Sinn der Heilsgeschichte und ihr herrliches Ziel erkennen läßt, läßt es auch die Herrlichkeit des Evangeliums von neuem heraustreten. Es ist ja der im Evangelium offenbar gewordene Gnadenwille Gottes, der die Geschichte so wundersam gelenkt hat, und der Sieg des Evangeliums über alle Welt ist das Ziel, dem die Heilsgeschichte zuführt. Es ist der Gott des Evangeliums, den Paulus 11, 33ff. anbetet.

Zusammenfassend stellen wir noch einmal die Bedeutung der Idee der Heilsgeschichte für den Rö. heraus. Im ersten Teil (Kap. 1—5) haben wir sie als Leitidee kennen gelernt, mit deren Hilfe Paulus sein Thema ausführt; sie ist also das Mittelglied zwischen dem Ziel und der Einzelausführung.

Im zweiten Teil (Kap. 6—8) haben wir sie als den einen der beiden Beziehungspunkte der Erörterung erkannt, im 3. Teil endlich (Kap. 9—11) ist sie es, die das Problem entstehen läßt und zugleich seine Lösung ermöglicht. Als die hinter allen Ausführungen von Rö. 1—11 stehende Anschauung bildet sie zugleich die Klammer zwischen den drei großen Abschnitten des Briefes. Durch sie ist der Brief in großartiger Weise zur Einheit zusammengeschlossen.[1])

Die Bedeutung des Abschnittes 9—11 für unsere Aufgabe ist leicht zu sehen. Einerseits zeigt er uns, wie Paulus über die Vollendung der Heilsgeschichte denkt. Anderseits finden sich gerade in diesen Ausführungen über die heilsgeschichtliche Gegenwart, die ja in den Zusammenhang des Ganzen hineingestellt ist, Aussagen, die den Sinn der ganzen Heilsgeschichte in besonderer Weise beleuchten (so bes. 11, 32, doch ist z. B. auch das Verhältnis von Kap. 10 und 11 zueinander nicht ganz bedeutungslos, vgl. Kap. 1—3). Auf diese Andeutungen müssen wir uns hier beschränken.

[1]) Das gibt uns Anlaß, noch einmal auf die Frage der Gesamtdeutung des Rö. zurückzukommen (vgl. Anh.). Ich hoffe nunmehr gezeigt zu haben, daß sich aus dem Ziel des Briefes und der Idee der Heilsgeschichte als Leitidee nicht nur der Gesamtaufriß von Röm. 1—11, sondern auch die Durchführung im einzelnen wohl verstehen läßt. Wenn aber auf diesem Wege wirklich ein Verständnis des Rö. erreicht werden kann, dann ist damit der Beweis geführt, daß die Deutung des Rö., die ihn wesentlich aus der Situation des Paulus und bestimmten ihn bewegenden Ideen heraus verstehen will, im Recht ist gegenüber der anderen Theorie, die den Rö. aus den Verhältnissen der römischen Gemeinde heraus verstanden wissen will, aber in der Anwendung ihrer Theorie auf den Brief bisher durchaus versagt hat.

II. Die paulinische Idee der Heilsgeschichte

auf Grund des Römerbriefs und der weiteren in Betracht kommenden Stellen.

Wir wenden uns nunmehr der biblisch-theologischen Aufgabe zu und besprechen die weiteren einschlägigen Stellen in ihrem Zusammenhang, da wir glauben, durch die bisherige Untersuchung eine genügend breite Basis gewonnen zu haben. Unsere Aufgabe ist 1. die durch die exegetische Arbeit festgestellten Züge der paulinischen Idee der Heilsgeschichte im einzelnen schärfer herauszuarbeiten, zu vervollständigen und zum Gesamtbilde zusammenzuschließen; 2. die Beziehungen dieser Idee zum Denken des Paulus allseitig zu ermitteln und damit ihre theologische Bedeutung für Paulus festzustellen. Wir behandeln daher 1. die Idee der Heilsgeschichte bei Paulus, 2. die Bedeutung dieser Idee für Paulus.

Ein besonderer Gesichtspunkt ergibt sich daraus, daß, wie früher festgestellt, heilsgeschichtliche Ideen bereits im A. T., besonders in der Apokalyptik, ausgebildet waren, — wie überhaupt das geschichtliche Denken ein Charakterzug der alttestamentlichen Religion ist. Es ist gewiß, daß Paulus aus dem geistigen Besitz seines Volkes schöpfte, indem er seine Idee der Heilsgeschichte faßte. Aber über diesen allgemeinen Zusammenhang werden wir nicht hinauskommen. Das Geschichtsbild des Paulus ist ein völlig anderes als das der Apokalyptik. Ja, es dürfte geradezu so liegen, daß Paulus sich erst von den überkommenen heilsgeschichtlichen Anschauungen gelöst haben mußte, ehe seine Idee der Heilsgeschichte entstehen konnte, —

wie ja auch sonst ein Bruch zwischen dem Denken des Juden und des Christen Paulus lag.

Angesichts dieses Tatbestandes, der im folgenden näher begründet werden wird, würde es zwar unzweckmäßig sein, die Ideen des Paulus von denen der Apokalyptik aus verstehen zu wollen; aber es kann doch gerade die Vergleichung mit ihnen uns helfen, die Konzeption des Paulus in ihrer Eigenart und Tiefe zu erkennen. Wir gehen darum unmittelbar von den im vorigen Teil sichtbar gewordenen Momenten der paulinischen Anschauung aus, werden jedoch überall die Apokalyptik zum Vergleich heranziehen.

1. Die Idee der Heilsgeschichte bei Paulus.

a) Der Universalismus der Heilsgeschichte.

Wir vergegenwärtigen uns zunächst noch einmal den äußeren Verlauf der Heilsgeschichte, wie er uns im Rö. entgegentritt. Sie zerfällt für Paulus in zwei scharf geschiedene *αμαρτια-χαρις, κατακριμα-δικαιωσις, θανατος-ζωη* (5, 12—19) Perioden, die durch die Gegensatzpaare Adam — Christus, charakterisiert sind. Der Fall Adams ist bis zu Christus hin das bestimmende Faktum der Geschichte; durch ihn steht die ganze Menschheit unter der Herrschaft von Sünde und Tod. Unter theozentrischem Blickpunkt kann Paulus diesen Tatbestand auch so ausdrücken, daß die Geschichte in dieser Epoche unter der *οργη θεου* im Gegensatz zur *δικαιοσυνη θ.* steht. Daneben begegnet eine Dreiteilung der Geschichte: Heidentum — Israel — Christentum (Kap. 1—3), aber diese wird in jene Zweiteilung eingegliedert. Israel gehört mit dem Heidentum zusammen in die erste Periode. Seine Geschichte hat zwar eine besondere heilsgeschichtliche Bedeutung, aber diese liegt innerhalb jener Periode; sie besteht darin, daß die durch den

Begriff *αμαρτια* bezeichnete Bewegung auf ihren Höhepunkt geführt wird (beſ. 5, 20f.). So iſt die Geſchichte bis auf Chriſtus hin als Ganzes Unheilsgeſchichte.

Mit Chriſtus tritt ein neues Prinzip in die Geſchichte hinein: *δικαιοσυνη θεου* im Gegenſatz zur *οργη*, *χαρις* (im Gegenſatz zu *αμαρτια*) oder auch *πνευμα* (im Gegenſatz zu *σαρξ*). Dadurch wird die Geſchichte zur Heilsgeſchichte, ſie hat einen prinzipiell anderen Inhalt bekommen, — freilich iſt dieſe Umſetzung nicht ſogleich vollkommen durchgeführt. Einerſeits liegt für den, der Glied dieſer neuen Geſchichte iſt, das vollkommene Heil jenſeits des irdiſchen Lebens als eine eschatologiſche Größe. Anderſeits iſt die Umwandlung der Geſchichte Sache eines allmählichen Werdens, in dem wiederum Iſrael eine beſondere Rolle zufällt. Die Vollendung dieſes Werdens bezeichnet das Ende der Geſchichte.

Während der Aufriß der Heilsgeſchichte bis zu Chriſtus hin bei Paulus keine Schwankungen zeigt, (die Frage nach ſeinem Sinn iſt ſpäter zu erörtern), müſſen wir bei ſeinen Gedanken über die Vollendung der Geſchichte ſtehen bleiben, da hier vielleicht eine Entwicklung vorliegt. Der Paruſie Chriſti, die die Vollendung bringt, geht nach den Ausſagen früherer Briefe (Theſſ.) — in den ſpäteren hören wir nichts mehr davon — ein Endkampf innerhalb der Menſchheit voraus, — ein im ganzen Urchriſtentum verbreiteter Gedanke. Hier dagegen ſcheint es ſeine Meinung zu ſein, daß das Evangelium innerhalb der Geſchichte die Menſchheit ganz durchdringt (Miſſion!), daß alſo die Geſchichte in poſitiver Weiſe unmittelbar an die Vollendung heranführt. Ich wage eine Entwicklung der Ideen des Paulus über dieſe Frage nicht ſchlechthin zu behaupten, da die Quellen uns wohl kein ſicheres Urteil erlauben. Immerhin ſcheinen ſie mir darauf hinzudeuten. Einige Forſcher haben geglaubt (vgl. Pfleiderer,

Urchristentum S. 299), eine Entwicklung der Art annehmen zu sollen, daß Paulus unter dem Eindruck persönlicher Erlebnisse und zugleich unter Einwirkung des „griechischen" πνευμα-Gedankens die Erwartung, daß er die Parusie erleben werde, und gleichzeitig den Gedanken an den Zwischenzustand aufgegeben habe. Diese Behauptung samt ihrer Begründung wird freilich nicht zu halten sein (vgl. Feines Kritik, N. T. Theol. S. 367ff.). Wohl aber scheint es mir denkbar, daß die stärkere Durchbildung der heilsgeschichtlichen Gedanken, die ja zudem in lebendiger Beziehung zu seiner Missionsarbeit stand (vgl. bes. Rö. 11), die Parusieerwartung zurücktreten ließ und zugleich in der oben angegebenen Weise modifiziert hat. Die heilsgeschichtlichen Gedanken besitzen ja eine starke Tendenz in dieser Richtung. Denn die Idee der Heilsgeschichte im Sinne des Paulus gibt der Geschichte, indem sie sie als Gottes Weg zu seinem Ziele versteht, einen starken positiven Wert und legt den Gedanken an eine positive Erreichung des Zieles mindestens sehr nahe. Die Erwartung eines Endkampfes dagegen liegt wesentlich in der Linie der überwiegend dualistischen Ideen der Apokalyptik (vgl. die spät. Ausf.).

Es mag hier gleich noch eine andere Beobachtung angefügt werden, die freilich auch nicht zu einer These führen will. Noch 1. Kor. 15 begegnet uns die Vorstellung von einem siegreichen Kampfe Christi mit der Geisterwelt nach der Parusie. Auch diese Gedanken fehlen wie im Rö., so in den anderen späteren Briefen. Die Wirkung Christi auf die Geisterwelt wird vielmehr im Kol. (1, 15ff.) wie im Eph. (1, 10. 20—23) deutlich als erlösende gefaßt, — wohl auch im Phil. (2, 10f.). Wenn hier wirklich ein Wandel der Anschauung vorliegt, so dürfte er auf dieselben Gründe zurückzuführen sein. Jener Kampf ist ein unveräußerliches Erbgut der jüdischen Apokalyptik, dagegen steht die Erlösung der Geisterwelt in Be-

ziehung zur Pauliniſchen Idee der Heilsgeſchichte; dieſe erfährt eine kosmiſche Erweiterung, indem die Erlöſung ſich in der Paruſie auf die Geiſterwelt ausdehnt (vgl. d. folg. Abſchn.). Freilich wage ich auch hier nicht mehr als Vermutungen auszuſprechen. —

Was uns an dieſem Bilde der Heilsgeſchichte zunächſt entgegentritt, iſt ihr Univerſalismus. Er tritt beſonders machtvoll hervor, wenn Paulus die Geſchichte in zwei Namen zuſammenfaßt: Adam und Chriſtus (Rö. 5, 12—19; 1. Kor. 15, 20ff. (45—57)). Die ganze Geſchichte der Menſchheit von ihrem Anfang (Adam) bis zum Ende — der Paruſie als dem Augenblick der Vollwirkung Chriſti — wird hier zur Einheit zuſammengefaßt.

Vielleicht müſſen wir den Rahmen noch weiter ſpannen. Rö. 8, 19ff. iſt die κτισις in eine Beziehung zur Heilsgeſchichte geſetzt. Die Vollendung der Gotteskinder wird auch ihr Freiheit vom Joch der Vergänglichkeit und Anteil an der Vollendung jener bringen. Es fragt ſich allerdings, was der Apoſtel hier unter κτισις verſteht. Neben der meiſt angenommenen Deutung auf die Schöpfung mit Ausſchluß des Menſchen iſt eine andere möglich, die im Anſchluß an einen jüdiſchen Sprachgebrauch das Wort auf die außerjüdiſche Menſchheit bezieht (ſo wohl Schlatter z. St.). Dieſe Bedeutung müßte hier freilich im chriſtlichen Sinne modifiziert ſein. Denn die κτισις ſteht deutlich im Gegenſatz zu den Kindern Gottes, den Chriſten. Aber auch in dieſer Form iſt dieſe Deutung aus ſachlichen Gründen unmöglich. Wir brauchen nur zwei Fragen nebeneinander zu ſtellen: 1. was erwartet die außerchriſtliche Menſchheit nach dem Text von der Paruſie? und 2. was hat ſie nach der ſonſt bekannten Meinung des Paulus zu erwarten? Nach unſerer Stelle müßte Paulus eine Beſeligung aller, auch der Nichtgläubigen annehmen, etwa vermittelſt einer jenſeits der

Geschichte liegenden Bekehrung zu Christus. Dieser Gedanke steht aber in schroffem Widerspruch zu den sonstigen Gedanken des Paulus. Es wird durch ihn die Bedeutung der geschichtlichen Entscheidung für Jesus, und damit der Ernst der Verpflichtung zur Missionsarbeit, die Bedeutung der Geschichte überhaupt und speziell der geschichtliche Charakter des Heiles in Christus radikal aufgehoben. Insbesondere verliert der ganze Rö. seinen Sinn, wenn die Menschen, die in der Geschichte den Anschluß an Christus nicht gewinnen, von der Parusie das Heil erwarten dürfen. Selbst wenn 11, 32 in individuell-universalistischem Sinne gedacht sein sollte, so ist es doch geschichtlich, nicht eschatologisch gedacht (vgl. V. 15). Auf der anderen Seite aber ist es nicht einmal ein dem Paulus eigentümlicher Gedanke, daß die außermenschliche Schöpfung an der Vollendung Anteil nimmt (vgl. i. A. T. Jes. 11 u. a. St.; auf christlichem Boden bes. Apk. Joh. 21). Wir werden unsere Stelle also in diesem Sinne verstehen und die Vollendung der gesamten Schöpfung in das Ziel der Heilsgeschichte einbeziehen müssen. Nur hingewiesen sei auf Kol. 1, 18—20, eine Stelle, die uns sogleich noch beschäftigen wird.

Vielleicht dürfen wir aber noch auf eine andere Stelle des Rö. in diesem Zusammenhang verweisen. 1, 20 ist die Schöpfung der Welt in Beziehung zur Heilsgeschichte gebracht. Freilich wird man nicht geradezu sagen dürfen, daß sie in diese hineingezogen wäre, da es sich nur um die heilsgeschichtliche Bedeutung der in ihr liegenden Offenbarung handelt. Gleichwohl liegt in der Verbindung der *οργη θεου* mit jenem finalen *εις* ein Ansatz zu einem Übergreifen der Teleologie der Heilsgeschichte auf die Schöpfung. So sei hier immerhin die Verbindungslinie zu 8, 19ff. gezogen, wenn wir sie auch vielleicht nicht für Paulus in Anspruch nehmen dürfen. Wenn nämlich die Schöpfung in einer teleologischen Beziehung zur Heils-

geschichte der Menschheit steht — man müßte diese freilich weiter fassen als 1, 20 —, dann erscheint es als natürliche Folge, wenn die Vollendung derselben auf die Schöpfung zurückwirkt. Diese Gedanken können in gewissem Sinne das *δια τον υποταξαντα* 8, 20 unterbauen, das nach dem Kontext schwerlich eine kausale Beziehung auf die Sünde des Menschen herstellen soll, sondern vielmehr auf Gottes Ordnung, die ihrerseits im Zusammenhang des allumfassenden göttlichen Heilsplanes zu denken ist. Der Gedanke ist: Gott hat die Naturwelt bis zur Vollendung der Heilsgeschichte der Vergänglichkeit unterworfen — auch hier erscheint die Menschheitsgeschichte als das Gebiet, in dem die Heilsgeschichte sich vollzieht, — weil eben dieser Zustand der Naturwelt seinem Heilsplan entsprach. Dieser Ansatz ist nicht ganz derselbe wie der von 1, 20, aber gemeinsam ist beiden, daß das *τελος* der Heilsgeschichte die gesamte Schöpfung einheitlich durchwaltet.

Wir haben jedoch auch mit dieser Einbeziehung der *κτισις* = Naturwelt den Rahmen der Heilsgeschichte noch nicht weit genug gespannt. Dasselbe Wort begegnet auch Kol. 1, 15 in ähnlichem Zusammenhang, greift aber dort über die Gedanken von Rö. 8 erheblich hinaus. Es deckt sich da nämlich mit dem im folgenden mehrfach wiederkehrenden *τα παντα*, das — wie der Kontext gegen Ewald beweist — im kosmischen Sinne die gesamte Schöpfung, also die Geisterwelt eingeschlossen, umfaßt, während Rö. 8 der Gedanke an diese augenscheinlich fernliegt. Die Versöhnung gewinnt hier kosmische Bedeutung, und mit ihr die Idee der Heilsgeschichte. In dieselbe Richtung weisen auch die schon oben S. 143 zitierten Stellen Eph. 1, 10. 20—23; Phil. 2, 10f.; die Paulinische Idee der Heilsgeschichte umspannt also die Geschichte der Welt im weitesten Sinne.

Dieser Universalismus ist nun nicht an sich schon bedeutungsvoll; wir finden ihn schon vor Paulus in der Prophetie

resp. der Apokalyptik Israels. Höchst bedeutungsvoll ist dagegen die Art, in der er von Paulus gedacht ist. Sie ist von der der Apokalyptik grundsätzlich verschieden. Das tritt hervor, wenn wir auf den Inhalt dieser universalen Heilsgeschichte achten. In der Apokalyptik handelt es sich wesentlich um den Kampf der Weltmächte untereinander und gegen das Gottesvolk, um die politische Geschichte, die von dem universalen Gottesgedanken durchleuchtet und dadurch zugleich in kosmische Beziehung gesetzt wird. Paulus dagegen richtet seinen Blick auf ganz andere Tatsachen. Adam — d. h. die Sünde —, Christus — die Überwindung der Sünde — und das „nebeneingekommene" Gesetz sind die Faktoren, die seine „Heilsgeschichte" konstituieren (vgl. Rö. 5). Es sind also offenbar zwei ganz verschiedene Seiten an der Geschichte, die betrachtet werden. Wie kommt das?

Wir können uns das am Ziel der Geschichte verdeutlichen. In beiden Fällen ist das Ziel das Reich Gottes, aber dieses ist nicht in beiden Fällen das gleiche. In der Apokalyptik bedeutet es wesentlich das letzte politische Reich, das die Herrschaft der Weltmächte endgültig ablöst, — bei Paulus ist es die Gemeinschaft Gottes mit seinen Kindern (Rö. 8, vgl. das Bild Eph. 2, 19). Gewiß schließt eins das andere nicht völlig aus, aber schon die entgegengesetzte Betonung zeigt, daß die zugrundeliegende Anschauung völlig verschieden ist. Dort ist die sichtbare Herrschaft Gottes über die Völker das eigentliche Ziel, wenn auch das andere damit verbunden ist, daß alle Bürger dieses Gottesreiches Gottes Gegenwart genießen, — hier ist das Wesentliche das Reich Gottes in den Herzen, ja wir treffen den Gedanken des Paulus noch genauer (vgl. z. B. Rö. 11, 32), wenn wir sagen: Die Errettung der Menschen von der Gottesfeindschaft zur Gotteskindschaft, und erst ein zweiter Gedanke ist es, daß am Ende dieses innerliche Gottes-

reich, die ganze Welt umfassend, in einem neuen Aon sichtbare Gestalt gewinnt. Es ist die von Jesus vollzogene Umwandlung des Begriffes des Reiches Gottes, die der Geschichtsbetrachtung des Paulus zugrunde liegt, die Umwandlung vom Politischen ins Innerliche, Religiöse.[1])

Von dieser Verschiedenheit des Zieles aus müssen notwendig der Inhalt der Heilsgeschichte und die ihren Fortschritt bestimmenden Momente ganz anders bestimmt werden. Dafür sind die politischen Ereignisse in der Völkerwelt nicht von Bedeutung. Der Bilderreichtum der Apokalyptik hat in der Heilsgeschichte des Paulus keine Stelle. Hier ist nur das von Bedeutung, was Gott in der Menschheit, oder sagen wir lieber erst: was ihm im Menschen entgegensteht, die Sünde, und was dazu dient, sie zu überwinden, die Gnade in Christus. Darum faßt sich der ganze Inhalt der Heilsgeschichte in wenigen Worten zusammen, einerseits in dem einen Satz, der in unerbittlicher Monotonie immer wiederholt wird: *παντες ημαρτον*, und anderseits in dem anderen, ihn überwindenden: *δικαιουμενοι δωρεαν*. Diesem strengen, klaren Aufriß der Heilsgeschichte entspricht die zwiefache Zusammenfassung in den Gegensätzen: *οργη θεου - δικαιοσυνη θεου* und Adam—Christus.

An dem ersten Begriffspaar wollen wir uns den Gegensatz der Betrachtung noch deutlicher machen. An sich sind die Begriffe *οργη θεου - δικαιοσυνη θεου* auch der älteren Betrachtung nicht fremd (vgl. z. B. Dt.-Jes.), aber sie stehen dort in ganz anderer Beziehung. Dort werden die gottfeindlichen Weltmächte als solche von dem Zorne Gottes getroffen, während Israel als Gottes Volk seine *δικαιοσυνη* erfährt. Hier dagegen wirken der Zorn und die Gerechtigkeit Gottes

[1]) Eben darin liegt eine Bestätigung des oben ausgesprochenen Satzes, daß dem Paulus erst das apokalyptische Bild der Heilsgeschichte zerbrechen mußte, ehe er die Heilsgeschichte so sehen konnte, wie er sie sah.

sich in der Menschheit dahin aus, daß sie das persönliche Schicksal der Einzelnen bestimmen. Freilich auch der Menschheit im ganzen, aber diese erscheint in dieser Betrachtung als die Gesamtheit der Einzelnen. Und weiter: während es sich dort um zeitliches Schicksal handelt, wenn auch am Tage Jahves vollzogen — es ist doch im Grunde nur der Abschluß der Geschichte der Nationen —, handelt es sich hier um das ewige Geschick des Menschen.

Diese letzte Abgrenzung führt auf ein Weiteres. Die Beziehung der betrachteten Tatsachen auf Gott ist verschieden. Die Apokalyptik beschäftigt sich mit Tatsachen, denen die Beziehung auf Gott nicht an sich innewohnt. Es ist die an sich „profane" Geschichte, deren der monotheistische Gottesgedanke der Apokalyptiker sich bemächtigt. Das tritt namentlich an der geschichtlichen Vorbereitung des Zieles hervor. Allerdings wird diese als Vollziehung eines göttlichen Planes gedacht, aber dieser Gedanke wird nur an einzelnen Daten der Geschichte durchgeführt, deren Wahl je nach der geschichtlichen Situation des Verfassers wechselt und wechseln kann, weil der Gedanke der göttlichen Planmäßigkeit in keiner inneren Beziehung zu dieser Geschichte steht. Es wird im wesentlichen vor die vollzogenen Tatsachen der göttliche Ratschluß gestellt, d. h. die Vergangenheit als zukünftige in Gottes Heilsplan hineinprojiziert. Die innere teleologische Notwendigkeit des Planes Gottes, dessen Vollzug die Geschichte ist, anders gesprochen, der diesem Plane zugrunde liegende Gedanke Gottes wird nicht aufgezeigt. Das leistet auch die Verschlechterungstheorie nicht (vgl. z. B. Daniel 2). Sie ist im Grunde ein zweites, selbständig gewonnenes geschichtsphilosophisches Theorem, dessen innerer Zusammenhang mit dem Ziel Gottes nicht hergestellt wird und sich nicht herstellen läßt. Diese innere Beziehungslosigkeit der hier betrachteten geschichtlichen Er-

eignisse gegenüber dem Ziel und Plan Gottes hat ihren Grund darin, daß die tiefste Beziehung zwischen Gott und der Geschichte nicht klar erfaßt ist.

Die Tatsachen dagegen, die Paulus beobachtet, haben eine ursprüngliche Beziehung auf Gott. Es sind ja lediglich die Faktoren, die das Verhältnis des Menschen zu Gott bestimmen, die Daten unseres religiös-sittlichen Lebens: Sünde, Gesetz, Glaube (Gnade). Dem entspricht es, daß die auf das persönliche Leben abzielenden Offenbarungstaten Gottes diese Heilsgeschichte bestimmen, wie es in den drei Hauptetappen des Paulinischen Geschichtsbildes deutlich wird, die durch die Schöpfungsoffenbarung, die geschichtliche Offenbarung an Israel und die Offenbarung in Christus bezeichnet sind. Hier weist von vornherein alles auf eine sinnvolle Planmäßigkeit hin — wir werden später sehen, wie überhaupt erst aus der konkreten Erkenntnis des zugrunde liegenden göttlichen Gedankens die Konzeption der Heilsgeschichte bei Paulus entstanden ist, — und zugleich ist diese Geschichte wirklich Heilsgeschichte, denn sie sieht nur auf das Eine, worin das Heil liegt, auf das persönliche Verhältnis des Menschen zu Gott.

Aber freilich entsteht nun ein Bedenken gegen diese Betrachtungsweise. Ist nicht ein wertvolles Moment der apokalyptischen Geschichtsbetrachtung bei Paulus verloren gegangen, der frei in das weite Feld der Geschichte schweifende Blick und die mächtige religiöse Energie, die alle jene miteinander ringenden Kräfte und Bewegungen dann doch wieder durch den Gottesgedanken zur Einheit zusammenzuzwingen vermag? Wird dieser großartige theozentrische Universalismus nicht dadurch zerstört, daß die Heilsgeschichte in das Gebiet des persönlichen Gottesverhältnisses verlegt wird? Diese Geschichte ist doch immer nur persönlich, also individuell zu erfüllen, die universale Bewegung der Geschichte scheint also

in eine Unzahl einzelner Bewegungen, Geschichten zu zerfallen. Der „Personalismus" — so können wir die Betrachtung des Paulus vielleicht charakterisieren — scheint den Universalismus aufzuheben.

Die Antwort finden wir, wenn wir dem zweiten oben (S. 148) genannten Begriffspaar nachgehen: Adam—Christus. Dieser Gegensatz bedeutet eine neue andersartige Zusammenfassung der Menschen als die durch die Apokalypse vollzogene, eine Zusammenfassung, die viel durchgreifender ist als jene. Denn was unter „Adam" befaßt ist, das ist die Gesamtheit aller seiner Nachkommen, ist die Menschheit als Ganzes, die in jedem ihrer Glieder gleich ist, weil jedes von Adam her bestimmt ist. Es handelt sich freilich um jeden einzelnen, aber unbedingt um jeden, weil sie alle wesentlich gleich sind, — und darum in Wahrheit um die Menschheit. Infolgedessen ist der Universalismus der Betrachtung des Paulus viel radikaler als der der Apokalyptik, er ist grundsätzlicher Art. In der Apokalyptik ist die Einheit ebenso wie die Gottesbeziehung eine erst nachträgliche, ja zufällige. Nur weil die verschiedenen politischen Mächte auf Grund ihres geschichtlichen Handelns (Kampf gegen das Gottesvolk) als Werkzeuge der einen gottfeindlichen Macht beurteilt werden können, können sie zu einer Einheit zusammengefaßt werden. Diese beruht also auf einem geschichtlichen Urteil. Bei Paulus dagegen ist sie übergeschichtlich aus dem Wesen des Menschen begründet (vgl. dazu Rö. 7 und überhaupt den Begriff σαρξ), — damit erst ist der Gedanke der „Einheit des Menschengeschlechtes", die Idee der „Menschheit" erfaßt. Die Wurzeln dieser Idee liegen nicht in der Apokalyptik, sondern eher in der Geschichtsschreibung des Alten Testaments. Doch auch dort ist sie nur von ihrer historisch-genetischen Seite erfaßt und ohne prinzipielle Bedeutung. In prinzipieller Klarheit und Tiefe ist

diese Idee erst von Paulus erfaßt. In diesem Zusammenhang gewinnt auch die Überwindung des jüdischen Partikularismus durch den christlichen Universalismus erst ihre volle Bedeutung: der Mensch ist überall der gleiche — ob Jude oder Heide — und darum überall gleich erlösungsbedürftig und erlösungsfähig.[1])

Auf dem Grunde dieser Idee der Menschheit erfährt nun das Bild der Geschichte eine viel mächtigere Konzentration als in der Apokalyptik. Die Monotonie ist nicht Schwäche, sondern Kraft. Die ganze Geschichte steht in einer einheitlichen Bewegung wider Gott, — und das ist nicht ein zufälliger historischer Tatbestand, sondern eine im Wesen des Menschen begründete Notwendigkeit. Dieser einheitlichen Geschichte tritt in Christus die neue Geschichte, der alten Menschheit die neue Menschheit, der alten Schöpfung eine neue Schöpfung gegenüber. Das ist der ganze Inhalt der Heilsgeschichte und damit der tiefste Inhalt der Menschheitsgeschichte. Alles andere ist Wellenschlag an der Oberfläche.

Doch nun müssen wir noch eine weitere Frage stellen: Ist diese Geschichte noch Geschichte? Ist durch die Zurückführung auf das „Wesen" nicht der geschichtliche Charakter aufgehoben?

b) Die teleologische Einheit der Heilsgeschichte.

Zunächst müssen wir zugeben, daß allerdings der Gegensatz des alten und des neuen Wesens übergeschichtlicher Art

---

[1]) Die nächste Grundlage auch dieser Paulinischen Gedanken werden wir in dem Universalismus Jesu suchen dürfen. Trotzdem hat erst Paulus die Idee der Menschheit wirklich herausgebildet, indem er zuerst sie zugleich von ihrem Wesen aus begründet und in die Geschichte hineingestellt hat, d. h. sie zugleich in ihrer übergeschichtlichen und ihrer geschichtlichen Art erfaßt hat.

ist. Es führt keine geschichtliche Entwicklung von der alten zur neuen Schöpfung. Christus und die Christus-Menschheit sind nicht ein geschichtlich Gewordenes, nicht in irgend einem Sinn Erzeugnis der Geschichte, sondern durch eine Schöpfungstat Gottes in sie hineingestellt.

Trotzdem ist dadurch der Begriff der Geschichte nicht aufgehoben, vielmehr ist das Verhältnis des neuen zum alten Wesen bei Paulus durchaus geschichtlich gedacht. Paulus weiß von einem *νυνι δε* (Rö. 3, 21) zu reden (vgl. o. S. 31 ff.), und dieses bezeichnet nicht den zufälligen und gleichgültigen Moment, in dem die Schöpfungstat Gottes erfolgte, sondern einen ganz bestimmten, vorbereiteten Augenblick der Geschichte: *οτε ηλθεν το πληρωμα του χρονου* (Gal. 4, 4; vgl. Eph. 1, 10). So ist auch die Auswirkung der Christustatsache geschichtlich gedacht. Die Hineinziehung der Welt in das Christusleben vollzieht sich in einem Werden, das die Form geschichtlichen Lebens trägt. Zwischen der Erscheinung Christi und seiner Parusie liegt die Geschichte der Kirche mit dem geschichtlichen Werk der Mission, — vgl. die besondere geschichtliche Aufgabe des Paulus (Kol. 1, 25 f. u. ö.) — und mit der zeitweiligen Ausschließung Israels (Rö. 9—11).

Wie ist es Paulus aber möglich gewesen, den herausgestellten wesentlichen Gegensatz in ein geschichtliches Verhältnis zu fassen? Hier gewinnt die Dreiteilung der Geschichte Bedeutung. Das Gesetz (Rö. 5, 20 f.) oder — wie wir gleich umfassender sagen können — Israel verbindet die Adams- und die Christusmenschheit zur Einheit einer Geschichte. Dabei bezeichnet der Name Israel nicht nur die einmalige Tatsache der Aussonderung dieses Volkes — die freilich grundlegende Bedeutung hat —, wir haben vielmehr die ganze Geschichte Israels mit ihren Offenbarungen und mit den mannigfachen Fügungen Gottes hinzuzudenken. (Daß Paulus diese Geschichte

nicht gleichgültig war, sondern ein Stück Heilsgeschichte bedeutete, zeigen z. B. die Hinweise auf sie im 9. Kapitel des Rö.) In abgeschwächtem Maße gilt das auch für das Heidentum. Auch in ihm vollendet sich geschichtlich der Wille Gottes (vgl. das *διο παρεδωκεν* Rö. 1 und das Ziel dieser Geschichte nach 3, 20). Auch im Hinblick auf das Heidentum gilt das *πληρωμα του χρονου*. So können wir sagen: es zieht sich eine Kette von Ereignissen durch die Geschichte von Adam bis zu Christus hin, die auf den durch diese beiden Namen bezeichneten Inhalt der Geschichte bezogen sind. Die Geschichte ist Weg.

Und weiter: die Gottestat in Christus steht als solche nicht isoliert in der Geschichte, sondern ist ein Glied in einer langen Kette analoger Geschehnisse. Der ganze Gang der Geschichte ist durch Schöpfungstaten Gottes bestimmt. Sie ist überall Werk Gottes; das wird in Christus nur besonders deutlich.

Diese Taten Gottes aber und die durch sie gewirkte Geschichte sind ursprünglich verbunden in einem ewigen Heilsplan Gottes. Eben dadurch wird alles Geschehen in der Menschheit im vollsten Sinne zur Geschichte.

Wir haben früher behauptet, daß die Idee der göttlichen Planmäßigkeit bei Paulus im Gegensatz zur Apokalyptik in einer inneren Beziehung zum Inhalt der Heilsgeschichte stehe. Diese innere Beziehung, d. h. den Sinn des göttlichen Heilsplanes müssen wir nun zu erfassen suchen (und dadurch jene Behauptung begründen). Das Problem konzentriert sich naturgemäß auf die Bedeutung der Geschichte Israels — Sätze wie Rö. 3, 19 (1, 18—3, 20), 5, 20f. im Zusammenhang u. a. zeigen, daß das hier gefundene Ergebnis für die Geschichte des Heidentums mitgilt. Diese Bedeutung könnte einerseits darin liegen, daß Gott sie um seiner selbst willen brauche, daß er sich etwa durch sie die Bedingungen

für die Heilsverwirklichung schaffe. Anderseits könnte sie auch in dem Sinne als Weg zu Christus gedacht sein, daß durch sie die Menschheit auf Christus vorbereitet, für ihn aufnahmefähig gemacht werden sollte, — also im Sinne einer „Erziehung des Menschengeschlechtes".

Wir fassen das Problem zunächst im Sinne der zweiten Möglichkeit.

Gal. 3, 24f. ist das Gesetz als *παιδαγωγος εις Χριστον* bezeichnet. Der Ausdruck möchte nahelegen, an eine positiv vorbereitende Aufgabe des Gesetzes zu denken, und zwar an eine Einführung der Menschheit in ein immer tieferes Verständnis des Göttlichen. Die Heilsgeschichte würde dann in kontinuierlich ansteigender Linie vom Heidentum durch das Judentum zu Christus hinführen. Es ist nicht zu bezweifeln, daß dieser Gedanke viel Wahrheit enthält. Israel mit seinem ethischen Monotheismus — der sich ja gerade um das Gesetz konzentriert — steht auf einer höheren Stufe der Gotteserkenntnis als das Heidentum und ist der Mutterboden des Christentums gewesen. Paulus hat diese Tatsache anerkannt (vgl. bes. Rö. 9, 4 — *νομοθεσια* und *λατρεια* positiv bewertet! — anderseits 9, 31; 10, 2), umso stärker muß es auffallen, daß er im Rahmen der heilsgeschichtlichen Ideen nirgends auf diesen positiven Ertrag des Gesetzes hinweist. Das ist kein Zufall, sondern hat seinen Grund in der Eigenart seiner heilsgeschichtlichen Betrachtung. Wir haben beobachtet, daß er den Inhalt der Heilsgeschichte in strengster Weise auf das Problem Gott und die Seele, oder: Gott und die Sünde in ihrem Ringen um die Seele, beschränkt. Es kommt also darauf an, was das Gesetz in diesem Kampfe leistet. Vor dieser Fragestellung verliert der religiöse Fortschritt seine Bedeutung; entscheidend ist die Tatsache, daß es nicht von der Sünde frei macht, sondern ihre Herrschaft nur verfestigt:

υπο νομον ist erst recht *υπο αμαρτιαν* (Rö. 6f.). Denn das Gesetz fordert vom Menschen, was er nicht leisten kann, — es ist ein *νομος της σαρκος*, nur durch das *πνευμα* aber kann sein Inhalt, der Wille Gottes, erfüllt werden. Darum stößt es den Menschen nur tiefer in die Schuld und in die Knechtschaft der Sünde hinein. Diese Erkenntnis[1]) findet auch darin ihre Bestätigung, daß gerade das Gesetz, indem es die Juden über die Heiden erhebt, ihnen den Weg zu Christus verschließt (Rö. 10, 2ff.). Dem Gesetz entspricht es ja, daß sie *εξ εργων νομου* gerecht werden wollen; der wahre Weg zur Gerechtigkeit geht aber durch den Glauben *επι τον δικαιουντα τον ασεβη* (vgl. auch Phil. 3, 9). Gerade weil die Juden den *ζηλος θεου* haben, bedeutet das *ου κατ' επιγνωσιν* den schärfsten Gegensatz zu Christus.[2]) Vom Gesetz zum Evangelium kann nur die Umkehr, der Bruch, führen.

Daraus ergibt sich das Urteil über die heilsgeschichtliche Bedeutung des Gesetzes. Es gehört durchaus in die Adamsperiode der Menschheit, in die Zeit der Sündenherrschaft. Es dient lediglich der Steigerung der Bewegung, die die Geschichte von Adam her hat. Wie die Menschheit im ganzen, so führt es den einzelnen in die letzte Tiefe der Sündennot hinein (vgl. bes. Rö. 5, 20a; 7, 24).

Diese uns aus dem Rö. bekannten Gedanken werden uns bei der Deutung des *παιδαγωγος εις Χρ.* vorsichtig machen, um so mehr, als der weitere Zusammenhang dieser Stelle Gedankengänge zeigt, die denen des Rö. durchaus entsprechen.

---

[1]) Es kommt hier nicht auf Vollständigkeit der Aussagen des Paulus an, sondern nur auf die Begründung seines Urteils über das Gesetz.

[2]) So ist ja überhaupt der ethische Idealismus der direkte Gegensatz zum Erlösungsglauben des Christentums, gerade weil beide ethischen Charakter tragen. Einen geradlinigen Weg vom Idealismus zum Christentum gibt es darum nicht. — Zum Gegensatz des jüdischen und des christlichen Gottesgedankens, in dem der Gegensatz seine tiefste Beziehung findet, vgl. u. S. 176 f.

Ich verweise auf die Entgegensetzung von Werkgerechtigkeit und Glaubensgerechtigkeit (3, 6ff.) (vgl. bes. V. 11f. *εν νομῳ ουδεις δικαιουται — ο δικαιος εκ πιστεως* (vgl. S. 24f.) mit Rö. 3, 20. 27ff.; Kap. 4), ferner auf die heilsgeschichtliche Einordnung des *νομος* V. 19ff. (vgl. Rö. 3, 20f.), endlich auf die Beziehung von 4, 1—7 zu den Grundgedanken von Rö. 6f. 8.[1]) Von dem Gedanken einer positiven Erziehung zu Christus hin weiß der Kontext nichts. Auch 4, 4: *οτε δε ηλθεν κτε* weist ja nur auf *αχρι της προθεσμιας . . .*, aber nicht auf irgend einen Reifezustand der Menschheit hin. Wenn der Begriff *παιδαγωγος εις Χριστον* überhaupt eine innere Beziehung im Sinne hat, — das *εις Χρ.* könnte auch rein zeitlich verstanden werden (vgl. *ουκετι* und 4, 1ff.) — dann kann diese nur in der Linie von V. 22 (vgl. das *ινα* V. 24) und damit der oben ausgeführten Gedanken liegen. Der Ton liegt auf der Unfreiheit. Der Begriff *παιδαγωγος* — zeitgeschichtlich verstanden — widerspricht dieser Auslegung keineswegs. (Vgl. die Komm.)

Das Urteil des Paulus über die heilsgeschichtliche Bedeutung des Gesetzes ist also ganz einheitlich und geht dahin, daß es in dem entscheidenden Punkte keinen positiven Fortschritt der Menschheit bringt. Seine Aufgabe besteht vielmehr darin, daß es die Situation verschärft. Die pessimistische Beurteilung der Geschichte vor Christus behauptet sich also dem Gesetz gegenüber, die Monotonie wird nicht durchbrochen.

In eigenartiger Wendung bringt Paulus dieselbe Anschauung zum Ausdruck 2. Kor. 3, 6ff., wo er den Dienst des N. T. dem des Alten gegenüberstellt. Ähnlich wie er Rö. 5 die vorchristliche Menschheit in dem einen Namen „Adam" zusammenfaßt, bezeichnet er hier das Gesetz als heilsgeschicht-

[1]) Vgl. dazu auch Gal. 5, 1. 13—18.

liche Größe mit dem Namen einer geschichtlichen Persönlichkeit: „Moses". Bei aller Eigenart in der Ausprägung der Gedanken liegen diese doch inhaltlich ganz auf der Linie der oben ausgeführten (vgl. bes. Rö. 7, 6, dazu auch die Bezeichnung des Gesetzes Eph. 2, 15). Sie brauchen daher hier nicht im einzelnen ausgeführt zu werden. Nur auf eins sei hingewiesen, auf die starken Anklänge an Rö. 5, 12ff. In dem „Dienst des Todes" und seinem Gegenbild, dem „Dienst des — lebendigmachenden — Geistes" klingt die Zweiteilung der Geschichte Rö. 5 an, mehr noch in den hier nicht erläuterten Begriffen *διακονια της κατακρισεως* und *διακ. τ. δικαιοσυνης* (vgl. Rö. 5, 18; hier formell genauer *δικαιωσις*). Diese Korrespondenz der Begriffe zeigt, wie völlig das Gesetz für Paulus in die Adamsperiode der Heilsgeschichte hineingehört. Übrigens kommt das heilsgeschichtliche Urteil über das Gesetz klar genug in dem wiederholten *καταργουμενον* zum Ausdruck.[1])

Ehe wir auf diesem Resultat weiterbauen, müssen wir es nach einer bestimmten Seite hin ergänzen. Der Name Moses ist ja nicht der einzige, der über der Geschichte Israels steht,

[1]) Die Art, wie die Begriffe *διακονια της κατακρισεως* u. *διακ. τ. δικαιοσ.* ohne Erläuterung eingeführt werden, aber auch der hier nicht sachlich begründete Satz 6c zeigen, daß Paulus ähnliche Gedankengänge wie die im Rö. entwickelten bei der korinthischen Gemeinde als bekannt voraussetzt. Auch die heilsgeschichtliche Fassung der Gedanken scheint den Korinthern nicht neu zu sein, denn auch das *καταργουμενον* im Gegensatz zum *μενον* V. 11 (vgl. schon V. 7) gehört augenscheinlich zu den Voraussetzungen seines Beweises, ohne selbst erst einer Begründung zu bedürfen. Das zeigt, daß Paulus nicht erst zur Zeit des Gal. und Rö. diese Gedanken ausgebildet hat — vgl. übrigens auch 1. Kor. 1f. (s. u. S. 174f.) —, ja es läßt uns vermuten, daß sie einen festen Bestandteil seiner Missionspredigt gebildet haben. Vielleicht ist sein Missionserfolg eben hierin mitbegründet, daß er nicht nur Juden und Griechen „überführen" konnte — das war natürlich das erste (vgl. Akt. 17) —, sondern ihnen darüber hinaus eine universale Anschauung zu bieten vermochte, in der sie vom Standort des Glaubens ihre Vergangenheit und ihre Gegenwart zusammenschauen konnten. (Vgl. d. Ausf. S. 82.)

neben, ja vor ihm müssen wir Abraham (oder „die Väter") nennen. Den Namen entsprechen verschiedene sachliche Beziehungen. Verkörpert sich in Moses das Gesetz, so in Abraham die Verheißung, die doch auch ein wesentliches Moment der heilsgeschichtlichen Stellung Israels darstellt. Welche Bedeutung weist Paulus der Verheißung im Rahmen der Heilsgeschichte zu? Wir fassen das Problem zunächst gesondert, ohne den Ausgleich mit seinen Gedanken über das Gesetz zu versuchen.

Es ist unschwer zu erkennen, daß die Verheißung von der negativen Beurteilung der vorchristlichen Geschichte nicht mitbetroffen wird. Es führt eine gerade Linie — ohne Bruch — von der Verheißung zur Erfüllung in Christus. Durch sie hat also die Geschichte seit Abraham — auf das „Protevangelium" reflektiert Paulus nicht — offenkundig eine positive Beziehung auf das in Christus dargebotene Heil (vgl. Rö. 1, 2). Diese Beziehung ist nicht nur logischer Art (Offenbarung des göttlichen Zieles), sondern die Verheißung ist als eine Realität in der Geschichte gedacht, die von Abraham bis zu Christus hin in geschichtlicher Kontinuität fortlebt. Sie begründet die geschichtliche Gemeinschaft der Verheißung, die in Christus zur Gemeinschaft der Erfüllung, zur Gemeinschaft der Kinder und Erben Gottes vollendet wird. Vgl. das *σπερμα Αβρααμ* Rö. 4; 9, 6ff. und seine Vollendung Gal. 3, 29 (16), ferner die *εκλογη* Rö. 11, 4f., und vor allem das Bild von dem Baume Rö. 11, 16ff., dazu Eph. 2, 12 die *πολιτεια του Ισραηλ* in Verbindung mit den *διαθηκαι των επαγγελιων*.[1])

[1]) Man wird darauf verweisen dürfen, daß schon in der Prophetie Israels ähnliche Gedanken lebendig waren: in allem Abfall des Volksganzen erhält sich doch eine kleine Gemeinde der Jahvetreuen, die durch alle Gerichte hindurch als Träger der Verheißung gerettet wird. Diese Gedanken hat Paulus vom Standort der Erfüllung wieder aufgenommen und seinem sonst sehr abweichenden Bild der Heilsgeschichte eingefügt.

Gegenüber dieser geschichtlichen Einheit, die bis auf Abraham zurückreicht, müssen wir nun aber fragen: was besitzt sie? Im Hinblick auf Abraham selbst gibt Paulus eine ziemlich klare Antwort. An ihm hat sich die Rechtfertigung aus Glauben verwirklicht (Rö. 4), durch die Gott seine Verheißung in Christus erfüllt hat (vgl. Rö. 3, 21b). Er hat also nicht nur die Verheißung, sondern auch die Erfüllung empfangen. Gilt das aber auch für die von ihm ausgehende Gemeinschaft? Eine bestimmte Antwort auf diese Frage gibt Paulus nicht. Doch scheint mir deutlich zu sein, daß er sie verneint haben würde. Zwar das Prinzip des Heils, das in der Rechtfertigung Abrahams aus Glaubensanrechnung zuerst kundgemacht ist, ist offenbar geblieben (vgl. Rö. 4, 6ff.), aber in Kraft gesetzt ist es doch erst — abgesehen von dem besonderen Fall Abrahams — durch die Gottestat in Christus (vgl. Rö. 3, 21a und b), in dem alle Verheißungen erfüllt sind (vgl. 2. Kor. 1, 20). Das bestätigt besonders Gal. 3. Die Verheißung an Abraham geht ja über seine eigene Rechtfertigung hinaus, in ihm sollen alle Völker (Heiden) gesegnet werden (an seinem Segen teilhaben). Das ist ein deutlicher Hinweis auf die Zukunft, die in Christus Gegenwart geworden ist. Bis zu ihm hin ist die Verheißung Gegenstand der Erwartung gewesen, wie besonders die — allerdings nur hier von Paulus vorgetragene — singulare Deutung des *σπερμα Αβρααμ* mit ihrer Konsequenz V. 29 zeigt: Christus und die Seinen sind der Same Abrahams. (Vgl. auch ‚*επαγγελια του πνευματος*' V. 14.) Weniger schroff formuliert liegt dieselbe Anschauung zugrunde, wenn Paulus die Abrahams-Kindschaft (Gal. 4, 22f.) oder auch die *περιτομη*[1]) (Rö. 2, 29; Phil. 3, 3; Kol. 2, 11) geistlich deutet. Auch an der erwähnten Stelle Eph. 2 zeigt der Zu-

[1]) Die *περιτομη* steht allerdings nicht in fester Verbindung mit der Verheißung; daher schwankt ihre Beziehung zwischen Israel und den Christen.

sammenhang, daß die Erfüllung der Verheißungen erst in Christus gegeben ist (vgl. V. 15bff.), so daß jene *πολιτεια* nur der Träger der Verheißung ist, der die geschichtliche Verbindung zwischen Abraham und Christus herstellt, ohne doch das Heil selbst schon zu besitzen. (Vgl. die Ausf. zu Rö. 2 S. 48 u. 51.) Hier ist zwar nicht speziell an die *εκλογη* gedacht, sondern an Israel im Gegensatz zu den Heiden. Aber wir werden die Aussage unbedenklich auch auf jene anwenden können. Dazu kommt der sachliche Grund, daß diese Auffassung sich allerdings leichter mit dem Urteil des Paulus über die Bedeutung Christi vereinen läßt.

Es ist nun nicht mehr schwer, die Gedanken des Paulus über die Verheißung mit denen über das Gesetz, „Abraham" und „Moses" ins Verhältnis zu setzen. 1. Die Verheißung bedeutet, obwohl sie eine geschichtliche Gemeinschaft begründet, doch nur den Hinweis auf die Zukunft. Ihre Träger gehören also nicht prinzipiell in die Christusperiode. Das Prinzip des Heils in Christus ist zwar offenbar geworden, aber noch nicht in Kraft gesetzt. 2. Dazu kommt, daß das Urteil über Israel durch die Verheißung überhaupt nicht modifiziert werden kann, weil Abraham — recht verstanden (*κατα πνευμα*, nicht *κ. σαρκα*) — nicht der Vater Israels, sondern der Vater der Gläubigen, d. h. der Christen ist (Rö. 4, 11f.; vgl. bes. Gal. 4, 22ff. und die erwähnten Stellen). Israel ist zwar — sei es als Ganzes oder im Blick auf die *εκλογη* — Träger der Verheißung (vgl. Rö. 3, 2; Eph. 2, 12), aber seine eigene heilsgeschichtliche Situation ist nicht durch sie bestimmt, sondern durch das Gesetz (Moses).

Das Bild der Heilsgeschichte, wie Paulus es Rö. 5 gezeichnet hat, wird also durch die Abrahamstatsache nicht zerstört. Gleichwohl fügt sie einen neuen bedeutsamen Zug hinein. In der geschichtlich-realen Verbindung Abraham —

Christus, die sich neben der Bewegung: Adam — Moses — Christus behauptet, kommt die teleologische Betrachtung zu eigenartigem, kraftvollem Ausdruck. Dieselbe Teleologie ist es aber zugleich, die die Einfügung dieses Zuges in das Gesamtbild der Heilsgeschichte ermöglicht. —

Die besondere Bedeutung der pessimistischen Beurteilung Israels liegt nun darin, daß die Besonderheit Israels Gottes Gabe ist. Das gilt ja auch von dem Gesetz.[1]) Es ist also Gottes Werk in der Geschichte, das das negative Vorzeichen bekommt. Hier stehen wir vor dem Kernproblem der Paulinischen Idee der Heilsgeschichte: Wie kann das Gesetz mit seiner Unheilswirkung als Gabe Gottes und Stück seines Heilsplanes verstanden werden?

Auch die Apokalyptik kennt eine widergöttliche Bewegung in der Geschichte, die doch zum göttlichen Heilsplan gehört. Aber das Problem des Paulus liegt erheblich tiefer. Wenn nach der Apokalyptik die Weltmächte in ihrem Kampf gegen das Gottesvolk den Willen Gottes ausführen, so ist dieses Treiben doch unmittelbar und eigentlich das Werk Satans in der Geschichte. Der Dualismus der Geschichtsbetrachtung ist nur nachträglich und äußerlich durch den Gedanken der Absolutheit Gottes überwunden. Das Fortbestehen des Dualismus zeigt sich auch daran, daß das negative Urteil über die Geschichte vor dem, was Gottes Werk in ihr ist, vor Israel, haltmacht. Die optimistische Beurteilung dieses Teiles der Geschichte zeigt, daß das Übrige nicht im eigentlichen Sinne als Gottes Werk erfaßt werden kann.

Bei Paulus aber wird das, was im eigentlichen Sinne Gottes Werk ist, die Geschichte Israels mit dem von Gott

---

[1]) Auch Gal. 3, 19b widerspricht dem nicht; vgl. den Zusammenhang, bes. V. 22, doch schon 19a.

gegebenen Gesetz pessimistisch beurteilt.[1]) Hier kann darum jene äußerliche Vereinigung von Pessimismus und Teleologie nicht genügen, denn sie bedeutet hier, daß wir die Sünde und Gottes eigenen Willen zusammendenken müssen. So wird die Geschichte zum Problem des Gottesgedankens und zwingt uns, eben diesen konkreten Geschichtsplan als Gedanken Gottes zu verstehen.

Wir können uns das Gewicht dieses Problems aus der Geschichte verdeutlichen. Es scheint zunächst nur zwei Wege zu geben, um das Verhältnis des Alten und des Neuen Testaments (Israel und Christus) zu erfassen: Entweder ist die Geschichte Israels der geradlinige Weg zu Christus, — dann bereitet der teleologische Gedanke keine Schwierigkeit, weil die Geschichte Israels optimistisch beurteilt wird. Das ist der Weg, den das Urchristentum vor Paulus beschritten hat. Oder aber der prinzipielle Gegensatz der beiden Testamente wird erkannt, Israel also pessimistisch beurteilt, — dann ist die Konsequenz, daß man das Gesetz von Gott löst und auf die Seite der gottfeindlichen Mächte stellt; d. h. die Teleologie wird durch den Dualismus als Konsequenz jenes Pessimismus gebrochen. Das ist der Weg, den Marcion und andere gegangen sind. Von diesem Hintergrunde hebt sich die Konzeption des Paulus ab, die strengsten Pessimismus und strengste Teleologie im Hinblick auf die ganze Geschichte vor Christus vereinigt.

Wie war es Paulus möglich, diese Verbindung herzustellen? Wir wollen versuchen, die Paulinische Konzeption von dem Punkte aus zu erfassen, aus dem sie erwachsen ist.

Dabei dürfte eins von vornherein klar sein: Paulus kann seine Geschichtsbetrachtung nicht wie die Apokalyptik vom

[1]) Eine natürliche Rückwirkung ist es, daß nun dasjenige, was die Apokalyptik als Werk Satans beurteilt, die Geschichte des Heidentums, ebenfalls im eigentlichen Sinne als Gottes Werk betrachtet werden kann. (Vgl. Rö. 1, 19ff.)

Gedanken der Absolutheit Gottes aus gewonnen haben. Dieser Gedanke benennt ja nur die eine Seite des Problems. Seine Anwendung auf die pessimistisch beurteilte Geschichte würde lediglich die Bedeutung eines Additionsexempels haben, bei dem der Widerspruch völlig ungelöst bleibt. Hier handelt es sich aber gerade um die Auflösung des Widerspruchs, ohne die Paulus eine wirklich geschlossene Anschauung nicht erreicht hätte. Dazu konnte Paulus nur kommen, wenn sich ihm von irgend einem Punkte aus das Verständnis für den tiefen göttlichen Sinn gerade dieses Weges zu Christus eröffnete.

Die Erinnerung an einen Punkt der exegetischen Erörterung kann uns auf den richtigen Weg führen. Wir haben gesehen, daß Paulus sich Rö. 7, 7 vor das Problem gestellt sieht, ob denn das Gesetz, weil es unter die Sünde stellt, selbst als Sünde zu beurteilen sei. Eben das ist die Frage, an der Marcion scheiterte, und das Problem, mit dem wir es hier zu tun haben. Wir erinnern uns weiter daran, daß die Erörterung dieses Problems zu einem Beweis für die heilsgeschichtliche Anschauung des Paulus wurde, und zwar zu einem Beweis aus der Herzensgeschichte. Hier haben wir die Wurzel, aus der die Paulinische Idee der Heilsgeschichte erwachsen ist. Die Geschichte seines eigenen Lebens hat ihm das Verständnis der Wege Gottes in der Menschheit erschlossen. Hier wird deutlich, welch außerordentliche Bedeutung für die Paulinische Idee der Heilsgeschichte gerade der Abschnitt Rö. 6—8 hat.

Wir müssen jedoch diese Behauptungen begründen. Natürlich können wir den „Beweis" 7, 7ff. nicht ohne weiteres hier als Beweis übernehmen. Er hat eine andere Richtung. Paulus will dort zeigen, daß tatsächlich und auf welche Weise das von Gott gegebene Gesetz unter die Sünde führt. Er begründet also nicht die Teleologie, sondern ihren Gegenpol, die pessimistische Auffassung des Gesetzes. Hier kommt es uns aber

auf den anderen Gedanken an, darum müssen wir uns an die Sätze in der Begründung des Paulus halten, die das dahinterstehende göttliche τελος durchblicken lassen, die auch hier, wie Kap. 11 gegenüber Kap. 10, die tieferen, „letzten" Gedanken enthalten.

7, 14 mit seiner doppelten finalen Bestimmung deutet auf das Ziel des Gesetzes nach GottesPlan hin. Es soll die Sünde auf die Spitze treiben (vgl. 5, 20a), damit sie als Sünde offenbar werde; wie das geschieht, zeigen die folgenden Verse. Der Verzweiflungsschrei V. 24 ist die Wirkung, die das Gesetz hervorbringen soll. Darin liegt mehr als nur die Steigerung der Sünde des Menschen; das Gesetz soll ihn eben durch sie auch zur Erkenntnis seines Zustandes führen. Nun wird man natürlich einwenden können, daß Paulus selbst erst als Christ diese Erkenntnis gewonnen habe, also nicht durch das Gesetz. Trotzdem schreibt er dem Gesetz diese Wirkung zu, wie besonders 3, 20b bestätigt, — ein Wort, das gerade durch sein unvermitteltes Auftreten zeigt, wie sehr es für Paulus an diese Stelle, zwischen 3, 19 und 21 und damit auch zwischen Kap. 7 u. 8, gehört. Und das wird man ja zugeben müssen, daß das Gesetz unmittelbar an diese Erkenntnis heranführt, wie auch, daß sie ohne das Gesetz nicht möglich ist. Mag auch, wie bei Paulus selbst, die letzte Hülle erst durch eine außerhalb des Gesetzes liegende Tat Gottes beseitigt werden, vgl. 2. Kor. 3, 13ff., — dennoch ist das Gesetz der Weg, der dahin führt. Das ist es für Paulus gewesen, und er hat es in seinem Leben als das erkannt (sonst hätte seine Theologie nicht diese Gestalt gewonnen) — eben damit aber hat er es als Weg zu Christus verstanden. Denn dieses Resultat ist für Paulus notwendig als Vorbedingung für das Evangelium. Zwar stellt er die teleologische Verbindung zwischen 7, 24. 25b und 8, 1 nicht her, — das liegt an der besonderen

Zielrichtung der Erörterung (s. oben) — aber wir dürfen aus 5, 20f. auch für Kapitel 7 und 8 diese Verbindung folgern. Hinzu kommt, daß an anderen Stellen das Evangelium so charakterisiert wird, daß diese Wirkung des Gesetzes als notwendige Vorstufe erscheint. Dahin weist 3, 4; vgl. 10, 2ff.; Gal. 2, 21; Rö. 3, 23 und damit der Abschnitt 1, 18—4, 25 im ganzen. Dieselben Gedanken stehen im Hintergrund, wenn die Ausschließung des „Rühmens" durch das Versagen des Gesetzes im Interesse des Evangeliums betont wird (z. B. 3, 27f.; Eph. 2, 9f.). Der Verzicht auf alles eigene Wollen und Können, die Verzweiflung an sich selbst, die auf der Erkenntnis der Sündenverlorenheit beruht, ist die durch das Gesetz bewirkte Vorstufe des Sterbens mit Christus, das der neuen Schöpfung vorangehen muß. Insofern ist das Gesetz in der Tat gerade durch seine negative Wirkung eine Vorbereitung auf Christus.

Diese Beziehung zwischen Gesetz und Evangelium, die im persönlichen Leben waltet, ist nun für Paulus der Schlüssel zum Verständnis der Heilsgeschichte geworden. Von hier aus vermochte er dem Gesetz seine Stellung in dem Plane Gottes anzuweisen (Rö. 5, 20; Gal. 3, 18f.) und damit die ganze Geschichte vor Christus trotz des strengen Pessimismus teleologisch zu verstehen (vgl. 3, 19; 1, 20). Der Dualismus, der sich aus dem Pessimismus sonst ergeben müßte, wird überwunden, indem die Unheilsgeschichte als vorbereitende Periode der Heilsgeschichte, als gottgewollter und innerlich wohlbegründeter Weg zum Heil zuletzt doch positiv bewertet wird. Der Weg der Heilsgeschichte kann also wirklich als eine „Erziehung des Menschengeschlechtes" verstanden werden, aber nicht im idealistischen Sinne, sondern im Sinne eines strengen sittlich-religiösen Pessimismus. Sie führt nicht geradlinig aufwärts, sondern zunächst abwärts, durch die

Vollendung der Sünde und das innere Gericht hindurch.

Freilich, diese Betrachtung hat uns noch nicht auf das Letzte geführt, uns den Gedanken Gottes noch nicht ganz erfassen lassen. Was noch fehlt, können wir erkennen, wenn wir die Begriffe *οργη θεου* und *δικαιοσυνη θεου* mit den eben ausgeführten Gedanken in Beziehung setzen. Die äußere Einordnung dieser Begriffe in den festgestellten Aufriß der Heilsgeschichte ergibt sich ja ohne Schwierigkeit aus 1, 18; 3, 21. Gleichwohl liegt in ihrer Gegenüberstellung ein Problem.

Wir hatten den Zorn und die Gerechtigkeit Gottes als die Prinzipien der teleologischen Bestimmtheit der Geschichte durch Gott charakterisiert. Diese Betrachtung ist richtig und notwendig, so lange wir die beiden Perioden für sich unter dem Gesichtspunkt des göttlichen Willens betrachten, muß jedoch modifiziert werden, so bald wir versuchen, sie zur Einheit eines göttlichen Planes zusammenzufassen. Wenn wir nämlich Zorn und Gerechtigkeit Gottes einfach nebeneinanderstellen, wie Paulus es Rö. 1, 18; 3, 21 tut, dann ergibt sich als Konsequenz, daß wir eine Willensänderung Gottes im Laufe der Geschichte annehmen müßten. Damit wäre die Einheit des Heilsplanes preisgegeben. Noch dazu müßten wir Gott eine ursprüngliche Absicht zuschreiben, die seiner in Christus offenbar gewordenen Gesinnung widerspricht. Bringen wir aber *οργη* und *δικ. θ.* in teleologische Beziehung zueinander, so ist der Ernst des göttlichen Zornes dahin. Er wird zur Maske, unter der Gott sein wahres Gesicht verbirgt zum Zweck unserer Erziehung. Kann ein solcher Zorn für die Ewigkeit verderben (Rö. 2, 5)?

Wir kommen der Lösung näher, wenn wir versuchen, zunächst das formale Verhältnis beider Begriffe zum Plane Gottes zu bestimmen. Sie bezeichnen ein Verhalten Gottes,

das seiner Form nach Reaktion ist, setzen also die Menschheit in ihrer konkreten Bestimmtheit voraus. Damit ist ein Doppeltes gegeben: 1. beide Prinzipien des göttlichen Handelns setzen die Geschichte voraus, liegen nicht jenseits, sondern innerhalb der Geschichte, wobei freilich diese nicht in ihrem inner-zeitlichen Verlauf gedacht ist, sondern so wie sie als Ganzes — einschließlich Zorn und Gerechtigkeit Gottes — Inhalt des ewigen Heilsplanes ist. (Vgl. die finalen Bestimmungen). Wir haben also weder in dem einen noch in dem anderen das eigentliche Ziel Gottes, sondern in jedem nur ein Stück des Weges, der nach Gottes Plan zum Ziele hinführt. Hier sehen wir die Schranke dieser Betrachtung. Sie hält sich noch innerhalb der Geschichte. — Dasselbe gilt aber auch von der analogen Betrachtung, in der wir oben die Lösung des Problems der Heilsgeschichte fanden. Auch der Gedanke der Erziehung der Menschheit setzt diese in ihrer geschichtlichen Bestimmtheit voraus, führt also den Gedanken des τελος nicht über die Geschichte hinaus. Deshalb läßt sich die so verstandene Geschichte noch nicht mit dem Gottesgedanken in Beziehung setzen. Dieser Versuch zieht notwendig Gott in die Geschichte hinein und führt dadurch zur Zerstörung des Gottesgedankens. 2. Das tritt noch schärfer hervor, wenn wir die zweite Konsequenz beachten. Die Menschheit ist in dieser Betrachtung als *sündige* vorausgesetzt. Das bedeutet, daß jenseits der göttlichen Zielsetzung ein vorher bestehender Dualismus als Tatsache hingenommen wird. Die Teleologie hat also den Pessimismus noch nicht ganz überwunden.

Die hier aufgezeigte Schranke dieser Betrachtung bedeutet übrigens nicht, daß sie falsch ist. Sie ist nur nicht „letzte" Betrachtung und drängt darum weiter zu der größeren Aufgabe, die ganze Geschichte einschließlich ihres Dualismus vom Gottesgedanken her zu verstehen.

Wenn wir es nun versuchen, auch für das tiefere Problem bei Paulus eine Lösung zu suchen, so geschieht es in dem Bewußtsein, daß die systematische Notwendigkeit dieser Fragestellung noch kein Recht gibt, sie bei Paulus vorauszusetzen und eine Antwort von ihm zu erwarten. Es ist an sich sehr wohl denkbar, daß Paulus einen ursprünglichen Dualismus der Geschichte einfach als Faktum hingenommen hätte.

Und in der Tat werden wir bei Paulus weder eine klare Formulierung des Problems, noch eine bestimmte Lösung finden. Das braucht uns jedoch nicht abzuschrecken. Wie die Idee der Heilsgeschichte bei ihm überhaupt noch vorwiegend im Gebiet der religiösen Intuition liegt, so mag es auch bei seinen tiefsten Gedanken über ihr Problem der Fall sein. Wir dürfen also immerhin hoffen, Hinweise auf eine Anschauung zu finden, in der für Paulus auch das tiefste Problem der Heilsgeschichte aufgelöst war.

Einen solchen Hinweis glaube ich in Rö. 11, 32 erkennen zu dürfen. Es ist bereits früher festgestellt, daß dieser Satz, wenn auch durch den Blick auf das besondere Problem der Kapitel 9—11 gestaltet, doch eine weitere Beziehung hat. Das *τους παντας* werden wir um so mehr über Israel hinausgreifen lassen müssen, als dieselbe Korrespondenz von *απειθεια* und *ελεειν*, die V. 31 im Hinblick auf die Juden ausspricht, eben vorher bei den gläubig gewordenen Heiden festgestellt ist. Es ist also in V. 32 das allgemeine Prinzip der göttlichen Führung zum Heil ausgesprochen: Gottes Weg in der Geschichte führt durch den Ungehorsam zum Erbarmen. So läßt dieser Vers noch einmal das Bild der ganzen Heilsgeschichte aufleuchten und macht sie zugleich von innen heraus verständlich, indem er den Gedanken Gottes aufzeigt, der sie vom Anfang bis zum Ziel hin gestaltet hat und gestaltet.

Nur wenn wir V. 32 so verstehen, ist der anschließende hymnische Abschluß in dieser Form und an dieser Stelle völlig zu verstehen, während man ihn sonst mit größerem Rechte nach 5, 21 erwarten dürfte. Weil Paulus hier von seinem tiefsten Einblick in die Geheimnisse der göttlichen Weisheit redet, der ihm die Wege Gottes in der Geschichte mit wundersamer Klarheit erleuchtet hat, deshalb drängt es ihn zu anbetender Lobpreisung dieser Weisheit, die so rätselhafte und doch höchst sinnvolle Wege zu ihrem Ziele geht. Wie die hymnische Formel V. 36 auf V. 32 beruht, so zeigt sie umgekehrt, was die Erkenntnis jenes die Heilsgeschichte gestaltenden Prinzips für Paulus bedeutete. Nun kann er wirklich die ganze Geschichte im höchsten Sinne als Gottes Werk verstehen. Der Dualismus ist völlig von dem τελος überwunden.

Doch müssen wir uns nun mit dem Inhalt von V. 32 noch näher beschäftigen, um jenen Gedanken Gottes genauer zu erfassen. „Gott hat sie alle unter den Ungehorsam verschlossen." — Damit ist der Weg der Heilsgeschichte prinzipiell beschrieben. — Aber kann der Vers wirklich diese prinzipielle Bedeutung haben? Man könnte im Zusammenhang mit dem Problem der letzten Kapitel geneigt sein, die απειθεια nur auf den Ungehorsam gegenüber der Botschaft von Christus (vgl. bes. 10, 16) zu deuten. Indessen diese Beschränkung ist durch die schon festgestellte Erweiterung des Blickes in V. 30 ausgeschlossen, in der der Ungehorsam ganz allgemein als Ungehorsam gegen Gott, wenn auch unter Voraussetzung der Offenbarung, verstanden ist. Wir können also sachlich für diesen Begriff nahezu αμαρτια einsetzen. Dieser Begriff findet sich denn auch in der Parallelstelle Gal. 3, 22, wo im Hinblick auf das Gesetz Ähnliches gesagt wird (die Verschiedenheit des Blickpunktes wird im folgenden deutlich werden).

Wenn wir nun von 11, 32 aus auf den Rö. zurückblicken, so fällt auf manche Aussagen ein neues Licht. Es wird erst jetzt ganz deutlich, warum Paulus von einem τελος Gottes im Hinblick auf die ursprüngliche Gottesoffenbarung reden kann, ohne ihr doch ein positives Ziel zuzuschreiben. Auch hier schon wirkt jenes Prinzip gestaltend. Ferner werden hierdurch die Sätze 3, 3f. und 5, 20f. in einen größeren Zusammenhang gestellt. Der Weg zur Überwindung der geschichtlich gegebenen Sünde, der „innergeschichtliche Heilsplan Gottes", entspricht in seiner Eigenart dem Prinzip, das die ganze Geschichte einschließlich der Sünde gestaltet hat. Vor allem die letztgenannte Stelle kann erst im Zusammenhang mit 11, 32 ganz verstanden werden. Es handelt sich hier ja nicht um die subjektive Steigerung der Sündigkeit, die in die Sehnsucht nach Erlösung umschlägt (wie 7, 24), sondern um ein Anschwellen der Sünde, die als eine objektive, die Geschichte beherrschende Macht gedacht ist. Der Zielpunkt dieser objektiven Bewegung ist zugleich der Kulminationspunkt der Geschichte, in welchem nun die Gnade (das Erbarmen 11, 32) die Herrschaft gewinnt. Diese dramatische Bewegung der Geschichte läßt sich nur als Auswirkung jenes allgemeinen Prinzips der Heilsgeschichte verstehen, um dessen inneres Verständnis wir uns nun bemühen müssen.

Zu solchem Verständnis scheint Gal. 3, 22 anzuleiten. Während nämlich Rö. 11, 32 nur das Prinzip des göttlichen Heilsweges herausstellt, ohne den dahinter stehenden Gedanken Gottes zu zeigen, scheint jene Stelle auch diesen sichtbar zu machen. Die Eigenart des Heiles in Christus, hier durch die Begriffe επαγγελια und πιστις charakterisiert, macht die vorherige Verschließung der Menschen unter die Sünde notwendig — ein Gedanke, der sich wieder eng mit dem Gedanken der Erziehung der Menschheit berührt. (Vgl. zu diesem Ge-

danken Gal. 3, 18; im Rö. beſ. 11, 6; 4, 4ff.; 14ff.) Auch zum Gottesgedanken führt eine Verbindungslinie: die Art der göttlichen Gerechtigkeit fordert als Korrelat die Ungerechtigkeit der Menſchen. In der Mitte zwiſchen dieſen beiden Gedanken ſteht die Beziehung auf Chriſtus Gal. 2, 21 (15—21). Die ganz entſprechende innere Beziehung läßt ſich natürlich zwiſchen den Begriffen *απειθεια* und *ελεειν* herſtellen.

Trotzdem erſcheint es mir fraglich, ob wir unſere Stelle in dieſem Sinne verſtehen dürfen. Denn hier liegt der Ton offenbar nicht auf dem „theologiſchen" Gehalt der beiden Begriffe, auf dem jene Beziehung beruht, ſondern auf der Tatſache, daß der vom Heil ausſchließende Ungehorſam von Gott verordnet iſt, um zur Annahme durch das göttliche Erbarmen zu führen. Die verſchiedene Formulierung hat doch auch ihre Bedeutung. Man könnte für *απειθεια* und *ελεειν* hier ohne Schwierigkeit die Begriffe *αποβολη* und *προσλημψις* einſetzen, während die Einſetzung der Begriffe *αμαρτια* und *χαρις* doch einen Schritt von dem eigentlichen Gedanken abführen würde. V. 32 iſt ja nur die abſchließende, zum allgemeinen Prinzip der Heilsgeſchichte erweiterte Formulierung der ſchon von V. 11 an gegebenen Löſung des Teilproblems, das Paulus hier behandelt.[1]) In dieſem ganzen Zuſammenhang fehlen aber die für Gal. 3, 18—22 charakteriſtiſchen Begriffe (11, 6 ſteht in anderem Zuſammenhang).

Dazu kommt eine weitere Beobachtung. Was will Paulus denn eigentlich in dem folgenden Verſe ſagen? Soll das *ανεξεραυνητος* und *ανεξιχνιαστος* beſagen, daß er den Sinn der Wege Gottes nicht verſtehen kann? Zweifellos nicht. Hier iſt nichts von reſignierter Anerkennung der Schranke zu

[1]) Dabei bedeutet dieſe Erweiterung (vgl. V. 30 im Verhältnis zu 31) zugleich eine Begründung für die Löſung des Teilproblems.

spüren, sondern Preis und Dank für den ihm gewährten Einblick in die Tiefen der göttlichen Weisheit. Dann aber können diese Epitheta nicht sein Verhältnis zu den göttlichen Plänen, sondern nur den wunderbaren Charakter derselben ausdrücken sollen. Gerade der tiefe Einblick, der ihm vergönnt war, hat ihm gezeigt, daß die Weisheit Gottes anderer Art ist als die menschliche Weisheit, daß Gottes Gedanken so sind, daß menschliches Denken sie nicht fassen kann. Wir dürfen hierzu auf 1. Kor. 2, 10ff. verweisen, eine Stelle, die schon durch ihren Wortlaut die nahe sachliche Verwandtschaft bekundet. Auch dort spricht Paulus als einer, dem der Geist die *βαθη του θεου* erschlossen hat, von der göttlichen Weisheit, die menschlicher Weisheit unzugänglich ist. Was Paulus zum Ausdruck bringen will, ist der — für menschliches Denken — wider-vernünftige Charakter der göttlichen Gedanken, der ihm durch die Erkenntnis des göttlichen Heilsplanes deutlich geworden ist.

Ist diese Deutung von V. 33 richtig, dann kann jene innere Beziehung der Begriffe, die wir zu Gal. 3, 22 feststellen, nicht der Nerv des Gedankens von V. 32 sein. Diese Beziehung, mit der Paulus geradezu logisch operiert (vgl. die oben genannten Stellen), kann für ihn nicht in dem Maße irrationalen Charakter getragen haben, daß sie ihn zu dem Ausruf V. 33ff. veranlaßt haben könnte. Erst wenn wir von jener rationalen theologischen Beziehung absehen, tritt das Rätsel scharf hervor, das in dem Satze V. 32 liegt. Gottes Ziel ist die Annahme der Menschheit (11, 11—32), ihre Gewinnung für die Gottesgemeinschaft (8, 15ff.); und doch stößt er sie in den Ungehorsam, stößt sie von sich fort, — und tut das, eben um sie zu seiner Gemeinschaft zu führen. Der Weg zum Ziel geht durch die Negation des Zieles, der Herr der Geschichte gibt ihr zum Inhalt, was er selbst nicht will,

um sein Ziel zu erreichen. Wenn das der Weg der Geschichte ist, dann ist der Plan Gottes allerdings höchst widersinnig für den, der nach menschlicher Weisheit urteilt. Der tiefe Sinn gerade dieses Weges erschließt sich nur dem, dem der Geist die Tiefen Gottes selbst eröffnet hat. Nur vom Gottesgedanken aus kann dieser Gedanke Gottes verstanden werden.

Paulus hat an unserer Stelle die Beziehung zum Gottesgedanken nicht hergestellt. Er hat das Faktum aufgezeigt, aber nicht seine innere Notwendigkeit von Gott her. Führt er an anderen Stellen darüber hinaus?

Wir greifen noch einmal auf 1. Kor. 2 zurück. Die oben festgestellte Verwandtschaft der beiden Stellen tritt noch stärker hervor, wenn wir beachten, daß auch hier die durch den Geist verliehene Erkenntnis sich auf den göttlichen Heilsplan bezieht, was heute von den meisten angenommen wird (vgl. Feine, Theologie S. 358f. und die Kommentare). Worin besteht aber das Mysterium, der dem menschlichen Denken unzugängliche Sinn des göttlichen Heilsplanes nach unserer Stelle?

Der ganze Abschnitt von 1, 17 an ist beherrscht von dem Gedanken der *μωρια* und *ασθενεια* der Heilsoffenbarung im Evangelium. Das Kreuz Christi ist ihr höchster Ausdruck, aber in ihm, dem Zentrum der Heilsgeschichte, wird der ganze Weg Gottes im Prinzip erfaßt. Der Bestand der Gemeinde Gottes und die Art der apostolischen Predigt zeugen davon.

Der Gegensatz der *μωρια* Gottes zur Weisheit der Menschen wird doppelseitig entwickelt. Was Gott getan hat, ist den Menschen eine Torheit, und durch diese Torheit hat Gott die Weisheit der Menschen zur Torheit gemacht. Paulus wird damit zunächst nicht sagen wollen, daß Gottes Handeln nur unrichtigem Denken als Torheit erschiene, und daß die Weisheit der Menschen eine törichte Einbildung sei, auf einem Mangel an richtigem Denken beruhend. Vielmehr wird der

menschlichen Weisheit wie der göttlichen Torheit doch eine größere Objektivität zukommen sollen. Sonst könnte Paulus nicht die törichte Predigt zur Weisheit Gottes in Gegensatz stellen (1, 21). Das Kreuz ist wirklich ein Un-sinn! Es ist wirklich Schwachheit Gottes, und Schwachheit Gottes ist eben ein Un-sinn. Aber freilich durch diese Schwachheit hat Gott die Welt überwunden, darum ist sie doch Kraft Gottes — durch diesen Un-sinn hat er sein Ziel erreicht, deshalb ist er doch Weisheit Gottes, und die „Weisheit" der Welt ist zuschanden geworden. Das haben die Christen an sich selbst erlebt. — Und wenn Gott das Geringe in der Welt erwählt hat, um seine Gemeinde daraus zu bauen, so liegt darin dasselbe Rätsel. Es ist wirklich Niedrigkeit Gottes, und dennoch ist dieses „Niedrige in der Welt" mächtiger als die Welt und darf sich fröhlich dessen rühmen. Das alles sehen die Christen vor sich — und doch bleibt es ihnen ein Rätsel, ein Mysterium; die *μωρια* des Kreuzes ist ihnen Grund ihres Heils, aber sie bleibt ihnen *μωρια*.

Aber Paulus kann tiefer führen, freilich nur die Reifen. Ihnen kann sich der tiefe Sinn des Un-sinns enthüllen, nur ihnen, die unter Leitung des Geistes in die Tiefen Gottes eindringen dürfen. Paulus spricht es auch hier nicht aus, was der Sinn dieser Wege Gottes ist, und doch, meine ich, kann man es zwischen den Zeilen lesen.

Die in die Tiefe greifende Schilderung des Weges Gottes, die Paulus hier gibt, weist doch über diese nächste Aufgabe hinaus. Sie wird zu einer Schilderung der Art Gottes im Gegensatz zur Welt. Das tritt hervor, wenn Paulus 2, 1ff. zeigt, wie seine eigene Haltung im Dienste des Evangeliums der *μωρια* und *ασθενεια* desselben entsprach. Er hat dabei doch nicht nur sein äußeres Tun im Auge, sondern seine ganze innere Haltung, deren Vorbild eben der Gott der Heilsgeschichte

und des Kreuzes, sein Gott, ist. Die Selbstbescheidung, die er als Bote dieses Gottes übt, ist es, die auch Gottes Art kennzeichnet. Selbstbescheidung dessen, der der Herr der Geschichte ist, das klingt doch durch die ganze Schilderung 1, 18ff. stark hindurch. Sie ist Gottes Art, und eben deshalb ist der Weg der Selbstbescheidung der Weg, der zum Siege führt. Denn was göttlicher Art ist, behält den Sieg. Die Welt, die nach ihrer Art mit Weisheit und Macht etwas ausrichten will, muß eben deshalb zerbrechen. Es ist der Gottes-Gedanke des Christen Paulus, der hier durchleuchtet: in den Tiefen Gottes hat er den letzten Sinn der Heilsgeschichte gefunden.

Freilich diese Beziehung zum Gottesgedanken ist auch hier nicht ausgesprochen. Es ist mir auch keine andere Stelle in den Paulinischen Briefen bekannt, in der es der Fall wäre. Aber vielleicht dürfen wir hoffen, wenigstens für die eben herausgestellte Eigenart des Paulinischen Gottesgedankens, die mit der Idee der Heilsgeschichte eng zusammenhängt, einige Stützen zu finden.

Zunächst möchte ich versuchen, das eben Ausgeführte mit dem persönlichen Erleben des Paulus in Beziehung zu setzen.

Wenn Paulus von der *μωρια* und dem *σκανδαλον* des Kreuzes redet, so redet er aus persönlicher Erfahrung. Auch ihm war das Kreuz Christi das gewesen. Warum? — Letztlich doch um seines Gottes-Begriffes willen. Sein Gott war der Gott des Gesetzes, der Forderung, und ein eifriger Gott, der eifersüchtig über seiner Ehre wachte. Dieser Gott hätte niemals den Weg der Selbstbescheidung und des Kreuzes gehen können. — Nun war dennoch der Gekreuzigte Gottes Sohn! Das *σκανδαλον* war unabweislich in sein Leben hineingestellt. Es mußte sich mit seinem Gottesbegriff auseinandersetzen; dieser mußte weichen. Nicht das Bild des

fordernden, eifrigen Gottes war Wirklichkeit, sondern der Gott der Hingabe, des Schenkens, der χαρις.

Was das Kreuz ihn lehrte, das bestätigte ihm sein persönliches Geschick. Gerade ihn, den Feind Gottes, erwählte Gott zu seinem Apostel, — auch das ein Zeichen, daß es Gottes Art ist, durch das Geringe, Kraftlose sein Werk zu vollenden. Dazu die Erfahrungen seiner Missionspraxis, wie Paulus sie hier schildert: das Christentum eine Sache der Niedrigen, Verworfenen! Das hätte entmutigen können. Aber nein, gerade so soll es sein. Das ist die Art des Christentums, die Art Gottes. Nahe verwandt ist das ihn schwer bedrückende Problem des Unglaubens Israels, dessen Lösung uns ja auf ähnliche Gedanken führte. Und wiederum seine persönliche Erfahrung in seiner Arbeit, wie er sie zu Anfang des zweiten Kapitels und vor allem 2. Kor. 12 geschildert hat. Das wundervolle Wort η γαρ δυναμις εν ασθενεια τελειται (V. 9) dürfte doch zuletzt den Sinn haben, daß Schwachheit der Weg der Kraft Gottes ist, daß für Paulus das Wirken in Schwachheit höchste Kraft ist, weil es Gottes Art ist, durch Schwachheit zu siegen.

Wir werden nach diesen Beziehungen zum persönlichen Leben des Paulus wohl annehmen dürfen, daß in seiner religiösen Anschauung die Verbindung der Idee der Heilsgeschichte mit der Gottesanschauung vollzogen war, wenn er sie auch nirgends in seinen Briefen direkt ausgesprochen hat. Das ist um so leichter vorstellbar, als, wie früher festgestellt, die Idee der Heilsgeschichte bei Paulus überhaupt mehr in der Sphäre der religiösen Anschauung als des theologischen Begriffes liegt.

Endlich möchte ich noch eine weitere Stelle heranziehen, nicht um diese Gedankengänge zu beweisen, sondern um die Sache von einer anderen Seite aus zu beleuchten. Nicht

ohne tieferen Zusammenhang mit 1. Kor. 1 und 2 steht Phil. 2, 5ff. Hier ist der Gedanke des Verzichts höchst eindrucksvoll ausgesprochen, besonders in dem Begriff der κενωσις, der ja späterhin eine dogmatische Berühmtheit erlangt hat. Es fehlt hier freilich sowohl die heilsgeschichtliche Beziehung, als die unmittelbare Beziehung auf den Gottesgedanken. Insofern kann man zweifeln, ob sie für uns hier von Bedeutung ist. Mir scheint jedoch, daß das der Fall ist. Bei der engen Beziehung, in der Paulus sonst das Tun Christi und die Gesinnung Gottes denkt, — eine klassische Stelle dafür ist Rö. 5, 8 — werden wir diese auch hier nicht ganz ausschalten dürfen. Das ist natürlich nicht so gemeint, daß Paulus etwa den Begriff der κενωσις auf Gott hätte übertragen können; — in der Konkretheit, in der Paulus ihn hier gebraucht, ist er auf Gott schlechterdings nicht anwendbar. Nur einen Fingerzeig kann uns diese Stelle geben, der in der Richtung der oben entwickelten Gottesanschauung weist, aber diese Bedeutung glaube ich ihr doch beimessen zu dürfen.

So ist das Resultat an diesem Punkte kein ganz sicheres. Zum mindesten werden wir nicht auf klar durchgearbeitete und darum sicher erfaßbare Gedanken bei Paulus geführt. Doch glaube ich aus den aufgezeigten Ansätzen und Hindeutungen so viel schließen zu dürfen, daß Paulus um eine letzte Lösung des Rätsels der Heilsgeschichte in Verbindung mit dem Gottesgedanken gewußt hat, und daß diese vielleicht mehr erschaute, als klar durchdachte Erkenntnis es war, die ihm die Überwindung des Dualismus auch im letzten Ansatz und damit die Betrachtung der ganzen Heilsgeschichte als einheitliches Werk Gottes ermöglichte.

2. Die Bedeutung dieser Idee der Heilsgeschichte für Paulus.

Wir müssen uns nun die Frage stellen, ob diese Idee der Heilsgeschichte für Paulus nur ein zufälliges Nebenprodukt seiner theologischen Denkarbeit oder ein notwendiger Bestandteil seines Denkens war.

a) Die Idee der Heilsgeschichte als Lösung des Problems seines persönlichen Lebens.

Der Ansatzpunkt ist uns dadurch gegeben, daß wir eine Beziehung der Idee der Heilsgeschichte zu dem persönlichen Leben des Apostels feststellen konnten. Wenn irgend eine Notwendigkeit dabei war, dann muß sie in dieser Beziehung liegen. Rö. 7, 7ff.; 8 redet der Apostel von seiner Vergangenheit und Gegenwart. In diesen beiden Worten steckt das Problem seines Lebens: ist denn das Gesetz Sünde? Wir müssen uns dieses Problem noch einmal verdeutlichen.

Paulus war bei seiner Bekehrung nicht in derselben Lage, wie die Heiden, die das Evangelium annahmen. Er kannte den wahren Gott, den Gott der Offenbarung, und er hatte schon vorher ein festes Verhältnis zu dieser Offenbarung. Wohl übernahmen auch die Heidenchristen das Alte Testament als Heilige Schrift, aber sie lasen es von vornherein als Christen. Was sie in ihm fanden, dürfte in der Hauptsache einerseits die Weissagungsbestätigung für Christus, anderseits der gemeinsame jüdisch-christliche Protest gegen das heidnische Leben gewesen sein. Schwerwiegende Probleme entstanden ihnen daraus nicht. Ihnen war das Alte Testament Neues Testament. Anders für Paulus. Er hatte als Jude unter dieser Offenbarung, in ihr gelebt. Sie verkörperte ihm seine Vergangenheit in ihrer ganzen Konkretheit (vgl. Phil. 3, 4ff.) — und

umgekehrt: seine Vergangenheit stand durch das Alte Testament unter dem Zeichen der Gottesoffenbarung.

Paulus befand sich aber auch in einer anderen Situation als die Urapostel, — und wir dürfen hinzufügen: als die Allgemeinheit der Judenchristen. Für sie bedeutete wie für Paulus das Alte Testament eine Gotteswirklichkeit in ihrer Vergangenheit. Aber sie vermochten diese in das Neue Testament hinüberzuretten. Für sie war erst recht das Verhältnis der beiden Testamente das von Weissagung und Erfüllung, die Vergangenheit ein Warten und eine Vorbereitung auf das Besitzen der Gegenwart. Sie empfanden darum den prinzipiellen Gegensatz des Neuen gegen das Alte nicht. Ihnen war — cum grano salis — das Neue Testament Altes Testament; das Leben des Paulus dagegen stand unter dem Zeichen des Bruches, des radikalen Gegensatzes. Paulus hatte eine Damaskusstunde erlebt. Den fanatisch-treuen Diener des Alten Bundes hatte der Gott des Neuen Bundes verworfen, Christus hatte das Gesetz gerichtet. Darum konnte Paulus das Gesetz nicht in sein Christentum hinübernehmen; er stand vor einem Entweder-Oder. Da Christus für ihn auf die Seite Gottes trat, konnte das Gesetz nicht Gottes Wille sein. Und doch war das Gesetz auch Gottes Offenbarung. Damit war die Notwendigkeit in sein Leben hineingestellt, zugleich ja und nein zum Gesetz zu sagen, oder vielmehr: nein und doch ja.

Es mag erlaubt sein, hier den Blick für einen Augenblick von Paulus abzulenken. Was ihm durch die Geschichte seines Lebens zur theologischen Aufgabe gesetzt war, war im Grunde der christlichen Kirche zur Aufgabe gestellt. Sie mußte und muß über das positive und negative Verhältnis ihrer Offenbarung zu der des Judentums volle Klarheit haben. Paulus hat diese Aufgabe für die Kirche gelöst. Wie hat er sie gelöst?

Es ist zum Verständnis der Rechtfertigungslehre des Paulus auf die Bedeutung seiner Vergangenheit hingewiesen worden (vgl. z. B. E. v. Dobsch., Die Rechtfertigung bei Paulus, eine Rechtfertigung des Paulus, Stud. u. Krit. 1912), und gewiß mit Recht. Durch seine Rechtfertigungslehre hat Paulus einen Hauptgedanken seiner jüdischen Vergangenheit in seine Gegenwart hineingerettet: Gerechtigkeit ist die Bedingung des Heils. Dadurch ist zugleich ein wesentliches Stück des alttestamentlichen Gottesgedankens erhalten, der Gedanke seiner schlechthinnigen Heiligkeit, die nichts Sündhaftes in ihrer Nähe dulden kann. Und dabei ist doch der prinzipielle Gegensatz des Neuen Testaments zum Alten energisch gewahrt.

Indessen mit der Rechtfertigungslehre ist doch nur eine Vorarbeit für die Lösung des eigentlichen Problems getan. Wenn auch der christliche Gottesglaube den Satz vertragen kann, daß Gott um seiner Gerechtigkeit willen nur den Gerechten bei sich dulden kann, daß darum der Weg zum Heil durch die Rechtfertigung geht, — so ist doch damit noch nicht das Gesetz neben Christus gerechtfertigt. Noch führt keine Brücke über den Riß, der zwischen dem Alten und dem Neuen Testament klafft. Der Riß geht bis in den Gottesgedanken hinein. Wie kann der Gott, der in Christus die Gerechtigkeit schenkt, das Gesetz gegeben haben, das die Erfüllung der Gerechtigkeit vom Menschen fordert? Denn daß das „du sollst" des Gesetzes nicht etwa ein Mißverständnis, sondern Inhalt der Offenbarung war, das war für Paulus selbstverständliche Voraussetzung. Es bleibt also das Problem, daß zwei einander widersprechende Offenbarungen des einen Gottes nebeneinander stehen — dieses Problem konnte nur dadurch gelöst werden, daß das Nebeneinander zu einem sinnvollen Nacheinander wurde, das heißt durch den Begriff der Geschichte, und zwar nicht nur

der Offenbarungsgeschichte, sondern diese mußte zugleich Heilsgeschichte sein; denn nur als Heilsgeschichte kann diese Offenbarungsgeschichte Sinn haben. In ihr sind die beiden widersprechenden Offenbarungen teleologisch aufeinander bezogen und so wirklich trotz des Gegensatzes zur Einheit zusammengefaßt. Das Heil ist nur in Christus gegeben, aber das Gesetz mußte zuvor gegeben werden, um die Menschheit in den Abgrund zu führen, aus dem Christus sie erretten konnte, um ihr die Tiefen des Evangeliums so zu erschließen, wie sie Paulus durch das Damaskus-Erlebnis erschlossen waren. Das Gesetz mit seinem Fiasko ist der notwendige Weg zum Evangelium.

In der Idee der Heilsgeschichte lag also für Paulus die Lösung des Grundproblems, das sein eigenes Leben ihm aufgab. In ihr fand er das Nein und doch Ja, das er als Christ zu seiner Vergangenheit sprechen mußte. Insofern müssen wir allerdings in seiner Idee der Heilsgeschichte ein notwendiges, ja fundamentales Stück seiner Theologie erblicken.

b) Die Idee der Heilsgeschichte als Grundlage seiner Lehre von Gesetz und Evangelium.

Nachdem wir diese Beziehung der Paulinischen Idee zu dem Grundproblem seines Lebens festgestellt und sie dadurch in ihrer Notwendigkeit erfaßt haben, ist es nicht schwer, ihre grundlegende Bedeutung für weite Gebiete der spezifisch Paulinischen Theologie aufzuzeigen. Es handelt sich dabei zunächst um die eine große Gedankenreihe, die wir wohl am treffendsten unter dem Thema „Gesetz und Evangelium" zusammenfassen. Die Lehre von der Rechtfertigung bildet ja nur ein Stück, das Mittelstück in diesem Gedankenkreis; wenn wir sie ganz erfassen wollen, müssen wir notgedrungen über den Rahmen der eigentlichen Rechtfertigung hinaus-

gehen. Unerläßlich gehört zur Rechtfertigungslehre des Paulus das ganz bestimmte Urteil über die vorchristliche Vergangenheit. Dieser in der Sphäre des theologischen Denkens liegende Tatbestand ist aber nur Ausdruck eines Tatbestandes, der unmittelbar in dem Gebiet des religiösen Lebens liegt. Die Rechtfertigung hat für Paulus eine notwendige Vorgeschichte. Christus tritt wie im Leben der Menschheit, so im Leben des einzelnen in eine Geschichte hinein, und diese ist für die Christuserfahrung von größter Wichtigkeit. Gerade darin scheint mir die Eigentümlichkeit der Paulinischen Gedanken zu liegen, die ihrerseits wieder mit den besonderen Führungen seines Lebens zusammenhängt. Wenn nämlich eine aufsteigende Entwicklung von den Anfängen des religiösen Lebens zu Christus führte, wenn man Christus als die letzte — wenn auch stark abgesetzte — Stufe einer Aufwärtsbewegung fassen könnte, dann wäre die Vorgeschichte gleichgültig. Es wäre möglich, daß der Mensch, auch wenn er noch nicht alle Stufen erklommen hat, durch das Evangelium mit einem Male auf die letzte gehoben würde, die ja den ganzen Weg aufwärts in sich schließen muß. Ja, je stärker der Fortschritt, das Neue in Christus betont wird, desto größer erscheint diese Möglichkeit. Wer als Heide Christ wurde, brauchte nicht erst Jude zu werden, denn das Judentum besaß er zugleich mit der höheren Form des Christentums. Der Eintritt Christi in unser Leben — und entsprechend auch sein Eintritt in die Welt — steht dann in keiner notwendigen Beziehung zur Geschichte.

Die Theologie des Paulus aber ist eine Theologie des Bruches. Unter diesem Zeichen steht seine Rechtfertigungslehre. Das bedeutet aber, daß zumindest ein Ereignis geschichtlich vor Christus stehen muß, das Fiasko der Vergangenheit. Aufs Ganze der Menschheit gesehen ist dieses Fiasko herbeigeführt durch das Gesetz. Ebenso muß aber auch der einzelne

diese Stufe durchlaufen haben, ehe er zu Christus kommt. Man kann demgegenüber gewiß auf die Mannigfaltigkeit des Bekehrungserlebnisses verweisen, die gerade Paulus in seiner vielseitigen Missionspraxis entgegengetreten sein muß. Sollten nicht zahllose Heiden den Weg zu Christus gefunden haben, ohne vorher durch den radikalen Bruch mit allem eigenen Streben hindurchgegangen zu sein. Man wird auch auf das Judenchristentum verweisen dürfen, für das der Weg zu Christus sich in der Regel anders dargestellt haben wird.

Trotzdem hat Paulus, soviel wir beobachten können, die Notwendigkeit dieser Vorgeschichte Juden wie Heiden gegenüber streng aufrecht erhalten. Wie sehr er diese seine Theologie als notwendig und darum auch für die Judenchristen selbstverständlich voraussetzte, zeigt Gal. 2, 15ff. Daß er sie in seinen vorwiegend heidenchristlichen Gemeinden mit allem Nachdruck vertrat, dafür zeugen seine Briefe. Es sei nur auf 1. Kor. 1, 18ff.; 2, 2 verwiesen. Wenn das Wort vom Kreuz der „einzige" Inhalt seiner Predigt war, dann ist eben diese Theologie des Bruches (sein Verständnis des Kreuzes, vgl. Gal. 3, 1 im Zusammenhang; Gal. 5, 11) das Zentrum seiner Missionspredigt gewesen. Wir können daraus schließen, daß er, wo seine Hörer die Periode des Judentums nicht durchlaufen hatten, es als Aufgabe seiner Predigt betrachtet haben muß, sie durch diese hindurchzuführen, indem er durch seine Predigt an ihnen die Aufgabe des Gesetzes zu erfüllen suchte.

Wie kam der Heidenmissionar Paulus dazu, die Vorgeschichte seiner Bekehrung, der Bekehrung eines gesetzestreuen Pharisäers, zur allgemeinen Norm zu erheben? Sollte ihn wirklich nur die persönliche Gebundenheit an sein eigenes Erleben gehemmt haben? Mir scheint, daß das Positive, was er an Christus erlebt hatte, stark genug gewesen sein müßte, um diese Schranke zu durchbrechen, zumal er sonst die Fähigkeit

der Anpassung im Dienste seiner Missionsaufgabe in hohem Maße besessen haben muß. Der Grund dürfte vielmehr darin liegen, daß er es gelernt hatte, — freilich durch sein persönliches Geschick, — das Gesetz als die von Gott geordnete heilsgeschichtliche Vorbereitung auf Christus zu verstehen, wie wir es früher ausgeführt haben. Wäre das Judentum ihm nur eine „falsche Religion" (Feine, Theologie S. 267) gewesen, dann hätte er keinen Grund gehabt, in seiner Lehre von Christus darauf Bezug zu nehmen. Aber es war ihm die von Gott gewollte „falsche Religion", die vor Christus stand. Damit war für ihn die Notwendigkeit dieser Vorgeschichte erwiesen, eine Notwendigkeit, an der er selbst nicht rütteln durfte. Die Idee der Heilsgeschichte liegt also diesen Gedanken zugrunde.

Wir haben damit erst die eine Seite seiner Rechtfertigungslehre betrachtet. Es ist oft als anstößig empfunden, daß Paulus in jüdischen Kategorien denke. Und es ist allerdings nicht zu leugnen, daß das jüdische Denken (vgl. schon die Begriffe „Gerechtigkeit", „Rechtfertigung"), daß besonders auch das Gesetz eine bedeutende Rolle in ihr spielt. Letzteres scheint mir in zwiefacher Hinsicht der Fall zu sein. Einerseits wird der Tod Christi (das Werk Christi) auf das Gesetz bezogen — und diese Beziehung ist eine verneinende und eine bejahende. Christus hat uns vom Gesetz frei gemacht, das Gesetz abgetan, — und er hat das getan, indem er sich selbst in einer uns deckenden Weise unter das Gesetz stellte. Wie Paulus sich das genauer denkt, darauf kommt es hier nicht an, sondern darauf, daß dadurch dem Gesetz eine Bedeutung für die Rechtfertigung zugeschrieben wird. Andrerseits hat auch das Leben der Gerechtfertigten eine bleibende Beziehung zum Gesetz; es soll in ihm das *δικαιωμα του νομου* erfüllt werden (8, 4). Durch beides erhält das Gesetz eine Bedeutung, die über seine heilsgeschichtliche Stellung hinausgeht; es wird ihm eine objektive, bleibende Gültigkeit zugeschrieben.

Dieser Tatbestand muß allerdings befremden, wenn wir uns erinnern, mit welcher Schärfe Paulus den Bruch mit dem Gesetz vollzogen hat. Er hat der Gesetzesreligion Israels mit ihrer geschichtlich begrenzten Geltung das Evangelium als die absolute Religion entgegengestellt (vgl. bes. 2. Kor. 3) — absolut, weil sie Gottes letzten, d. h. seinen eigentlichen Willen zum Ausdruck bringt, weil sie Gottes wahres Ziel enthüllt und verwirklicht. Nun aber bekommt das Gesetz eine höchst wichtige Stelle in dieser neuen Religion angewiesen, es bekommt damit selbst absoluten Charakter. Das scheint ein unerhörter Widerspruch zu sein. Es legt sich allerdings die übliche Erklärung nahe, daß Paulus auch als Christ den Juden eben nicht ganz abgestreift habe, daß er in seinem Denken — und vornehmlich in seiner theologischen Gedankenbildung — durch seine jüdische Vergangenheit belastet gewesen sei. Von hier aus ist es begreiflich, daß man für seine Rechtfertigungslehre vielfach nur ein bedauerndes Achselzucken hatte.

Vielleicht aber lohnt es sich doch, auch an diesem Punkte hinter diese verbreitete Erklärung ein Fragezeichen zu setzen. Sollte Paulus, der sich in Christus in jeder Hinsicht als eine καινη κτισις wußte, (2. Kor. 5, 17; vgl. Gal. 2, 19f.), in seinem theologischen Denken so wenig von seiner Vergangenheit freigeworden sein? Sollten ihn nicht vielleicht sachliche Gründe bestimmt haben? Zunächst müssen wir eine Einschränkung der oben festgestellten Anerkennung des Gesetzes vornehmen. Der Standpunkt bleibt bei Paulus doch grundsätzlich gewahrt, daß das „du sollst" des Gesetzes abgetan ist (vgl. auch Sommerlath, Der Ursprung des neuen Lebens nach Paulus. S. 22ff.). Es ist das Leben des Geistes (oder Christi), das sich in uns zur Erfüllung des Gesetzes auswirkt (vgl. oben zu Rö. 6, 1—14), nicht unser Ringen um das Gesetz. Es ist daher genau genommen nicht „das Gesetz", das erfüllt

wird, sondern das *δικαιωμα του νομου*, d. h. der übergeschichtliche Inhalt des Gesetzes. Die Lehre vom tertius usus legis kann sich auf Paulus nicht berufen. Freilich greift die Beziehung des Heilswerkes Christi auf das Gesetz darüber hinaus. Christus ist im eigentlichen Sinne unter das Gesetz gestellt (vgl. Gal. 4, 4). Aber diese Beziehung erklärt sich sehr einfach aus dem heilsgeschichtlichen Verhältnis Christi zum Gesetz. Wenn Christi Werk eine notwendige Beziehung auf unsere Vergangenheit hat, dann mußte diese auch in lebendiger Konkretheit gefaßt werden, als Stand unter dem Gesetz. Der Grund liegt also darin, daß die Aufgabe Christi im Zusammenhang der Heilsgeschichte — und Herzensgeschichte — erfaßt war. Daß aber überhaupt eine Beziehung auf unsere Vergangenheit notwendig war, das hat seinen Grund darin, daß diese Vergangenheit trotz ihres Charakters als Vorgeschichte Wirkungen hervorbringt, die nicht bloß vorläufig sind, sondern Ewigkeitsbedeutung haben. Und zwar gilt das für beide Perioden der Heilsgeschichte vor Christus. Die Übertretung des „Gesetzes" hat nicht deshalb ewige Bedeutung, weil das für eine bestimmte Zeit gegebene („zwischeneingekommene") Gesetz verletzt ist, sondern deshalb, weil jenes *δικαιωμα του νομου* d. h. der heilige Wille Gottes verletzt ist. Die Verletzung des *δικαιωμα του νομου* ist so wenig wie seine Erfüllung (s. oben) an die Form des geschichtlich gegebenen Gesetzes gebunden. Die Sünde war vor dem Gesetz da, sie ist nur durch das Gesetz auf die Spitze getrieben. Diese Beziehung der Sünde auf das übergeschichtliche *δικαιωμα του νομου* macht die Beziehung des Werkes Christi auf unsere Vergangenheit nötig. Auch hier werden wir also auf den übergeschichtlichen Inhalt des Gesetzes geführt. Er ist es also, dem allein der oben herausgestellte Charakter der Absolutheit zukommt.

Immerhin hat damit das Gesetz eine Beziehung auf absolute Werte erhalten, die mit seiner sonst betonten nur relativen Bedeutung in Widerspruch steht. Die Lösung dieses Widerspruchs liegt wiederum in dem heilsgeschichtlichen Verständnis des Gesetzes, — nur daß wir jetzt auf das Ja den Ton legen müssen. Als ein Stück Heilsgeschichte vermochte Paulus das Alte Testament, und im besonderen das Gesetz, trotz seiner Verwerfung als Offenbarung Gottes zu verstehen. Es war der Gott Jesu, der in ihm zu Israel geredet hatte. Alle Offenbarung aber trägt als solche absoluten Charakter. Man kann natürlich für diese Beurteilung des Alten Testamentes auf das Urchristentum überhaupt verweisen, aber entscheidend ist das nicht. Es fragt sich, wie Paulus Absolutheit und Relativität des Alten Testamentes miteinander vereinen konnte. Diese Frage läßt sich m. E. nur durch Rückgang auf die Heilsgeschichte beantworten.

Wir müssen das Nebeneinander von Absolutheit und Relativität noch etwas genauer ins Auge fassen. Es ist ein bestimmter Gesichtspunkt, unter dem Paulus das Gesetz verwirft — der Gesichtspunkt des Heiles. Er stellt an die Religion Israels die Frage, ob sie *δυναμις εις σωτηριαν* ist. Diese Frage verneint er. An dieser Frage aber hängt der Absolutheitsanspruch einer Religion. Das mag anthropozentrisch, vielleicht eudämonistisch klingen, ist es jedoch durchaus nicht. Denn diese Frage richtet sich entscheidend auf die Beziehung der Religion zu Gott. Freilich nicht im Sinn des Offenbarungscharakters; das ist höchstens eine Vorfrage, und zwar deshalb, weil es eine Heilsgeschichte gibt, anders gesprochen: weil Gottes Offenbarung ein praktisches Ziel hat. Auch die Religion Israels hat die Offenbarungsbeziehung zu Gott. Es handelt sich entscheidend um die Beziehung zum Willen Gottes, der Heilswille ist. Die Frage lautet also:

Ist dies die Offenbarung Gottes, durch die Gott sein Ziel erreicht, d. h. die die Menschen zu seiner Gemeinschaft führt? Diese Frage beantwortet Paulus für das Judentum mit Nein. Nach seiner Heilswirkung hat das Gesetz nur vorbereitende und darum relative Bedeutung. Aber insofern es Offenbarung Gottes ist, der sich in ihm kund gibt, hat es absolute Gültigkeit, ist wahr. Auch hier müssen wir den Blick auf das Heidentum erweitern. Auch die ihm zuteil gewordene Offenbarung ist wahr (‚*την αληθειαν*' 1, 18; vgl. Act. 17). Aber sie ist nicht Heilsoffenbarung Gottes.

Von hier aus können wir die scheinbaren Widersprüche bei Paulus verstehen. Insofern das Gesetz uns das heilige Wesen Gottes zeigt, ist es wahr und darum unumstößlich. Aber sein praktisches „du sollst" ist nicht der Weg, durch den der Wille Gottes sich verwirklichen will; darum ist es nicht Heilsweg. Demgemäß hat allerdings das *δικαιωμα του νομου* kraft seiner Beziehung zum Wesen Gottes ewige Gültigkeit, aber das „du sollst" hat seinen Zweck vor Christus erfüllt und ist abgetan, nachdem in Christus der Weg eröffnet ist, auf dem Gottes Wille zum Ziele kommt. Eine Wiederaufrichtung des Sollens würde eine Ausschaltung Christi bedeuten (vgl. Gal. 2, 21; 5, 4; Rö. 6, 1—14 u. a. St.). — Der heilsgeschichtliche Ansatz trägt also auch dieses Stück des Paulinismus.[1])

[1]) Man kann gegen diese Darstellung natürlich einwenden, daß die Gedanken des Paulus hier eine Systematisierung gefunden haben, die Paulus ihnen nicht gegeben hat. Darauf ist zunächst zu erwidern, daß es jedenfalls nicht darauf ankommt, ob die theologischen Begriffe von Paulus mit ganz derselben Schärfe herausgebildet sind, sondern darauf, ob die Darstellung sachlich der Anschauung des Apostels entspricht. Daß die theologische Begriffsbildung bei Paulus auch sonst noch nicht abgeschlossen ist, ist eine bekannte Tatsache (ich verweise nur auf den Begriff *πνευμα*, der ein feststehender theologischer Gedanke des Paulus ist und doch von ihm keineswegs in ganz einheitlicher Weise gebraucht wird). Wenn wir seine Anschauungen klar

Man kann vielleicht einwenden, daß die Begründung dieser Gedanken auf die Idee der Heilsgeschichte ein Umweg sei. Ist doch die Idee der Heilsgeschichte selbst aus dem Problem des Ja und Nein zum Gesetze erwachsen, das wir früher als Inhalt des persönlichen Erlebens des Paulus feststellten. Warum sollen wir diese Pauliniſchen Gedanken nicht direkt auf sein persönliches Leben zurückführen?

Der Umweg, den wir gemacht haben, ist notwendig. Er ist nämlich nichts anderes als die theologische Ver-

---

erfassen wollen, so werden wir notwendig in ihrer theologischen Fixierung über ihn hinausgehen müssen.

Die Abweichung dieser Darstellung von Paulus dürfte wesentlich darin liegen, daß Paulus seine Gedanken nicht durch eine solche stark begriffliche Untersuchung gewonnen hat, sondern daß sich ihm die konkrete Unterscheidung des absolut Gültigen vom Geschichtlich-Relativen in der alttestamentlichen Offenbarung unmittelbar aus dem Vergleich mit der Offenbarung in Christus ergab. Von Christus her wurde es ihm deutlich, was am Gesetz durch Christus überwunden ist (vgl. beſ. Rö. 10, 4ff.; Gal. 3, 12; Rö. 3, 23. 20 und überhaupt den Gegensatz *εργα-πιστις*). Indessen sachlich läuft doch seine Unterscheidung immer auf den oben festgestellten Gesichtspunkt (Offenbarungsbedeutung und Heilsbedeutung) hinaus. Das zeigt sich einerseits darin, daß die Verwerfung des Gesetzes von Paulus ausschließlich im Hinblick auf seinen Heilswert, seine Anerkennung dagegen nie in dieser Beziehung, sondern immer nur im Hinblick auf seinen göttlichen Ursprung, d. h. seinen Offenbarungscharakter ausgesprochen ist. Anderseits zeigt besonders Rö. 7, 7ff., daß Paulus tatsächlich auch die beiden Seiten vermöge einer derartigen Abgrenzung zu einer Anschauung verbunden hat, wenn auch die begriffliche Formulierung an diesem Punkte hinter unserer Darstellung etwas zurückbleibt.

Mit größerem Rechte könnte man die oben vollzogene Scheidung zwischen dem *δικαιωμα του νομου* und dem *νομος* angreifen. Denn allerdings gebraucht Paulus meist den Begriff *νομος*, wo wir jenen anderen erwarten müßten. Indessen dürfte auch hier der Unterschied lediglich in der Formulierung liegen. Sommerlath hat eingehend begründet, daß der Begriff *νομος* bei Paulus in diesen Zusammenhängen einen ganz anderen Klang hat als in jenem anderen Zusammenhang. Sachlich liegt es auf derselben Linie wie die Erfüllung des *δικαιωμα του νομου*, wenn Paulus von der Dienstverpflichtung gegenüber der Gerechtigkeit (Rö. 6, 15ff.) oder vom Dienste in Neuheit des Geistes (Rö. 7, 6; 2. Kor. 3) und dergl. redet, die dem Dienst der Sünde unter dem Gesetz, dem Buchstabendienst gegenübergestellt werden. An dieser Parallele wird wieder deutlich, daß das Gesetz als solches dabei keine Rolle spielt.

arbeitung seines persönlichen Erlebens. Ihr Resultat, durch das sein persönliches Erleben zugleich in seinem Sinn erfaßt und objektiviert wird, ist eben seine Idee der Heilsgeschichte. Indem durch sie seine Herzensgeschichte die Beziehung auf die allgemeine Geschichte der Menschheit bekam, hat seine persönliche Erfahrung dogmatische Bedeutung gewonnen. Ohne sie wäre dem Theologen Paulus sein Erleben Problem geblieben. Deshalb wird jede Betrachtung, die diesen Umweg nicht gehen will, nur Widersprüche bei Paulus feststellen können und diese aus persönlicher Gebundenheit erklären müssen. In der Idee der Heilsgeschichte dagegen finden die Widersprüche ihre theologische Lösung und schließen sich zu einer einheitlichen Anschauung zusammen, in der das einzelne sachlich begründet ist, wenn auch die Gedanken formell nicht zu eindeutiger Klarheit durchgebildet sind. Die kritische Frage kann sich dann nur darauf richten, ob diese Idee der Heilsgeschichte Allgemeingültigkeit besitzt, oder nur ein Ausfluß der beschränkten individuellen Erfahrung des Paulus ist. Diese Frage ist hier nicht zu beantworten.

Wir haben bei unserer Untersuchung einen Faktor außer Ansatz gelassen, die Lehre Jesu. Es ist doch kein ganz fernliegender Gedanke, daß Paulus vielleicht in seiner Stellung zum Gesetz direkt von Jesus abhängig wäre. Man kann in der Tat eine weitgehende Übereinstimmung in den Grundanschauungen feststellen, die schwerlich aus Abhängigkeit der synoptischen Jesuserzählung von der Theologie des Paulus zu erklären sein dürfte. Ich verweise nur auf Feine (Jesus Christus und Paulus; hier speziell S. 245ff.), der das Material wohl am vollständigsten (vielleicht zu vollständig) bearbeitet hat. Indessen diese Tatsache bedeutet noch keine vollständige Erklärung, sondern drängt zu der Frage weiter, wodurch es gerade Paulus möglich wurde, im Gegensatz zu dem Christen-

tum seiner Zeit, die Bedeutung Jesu und seiner Lehre gerade so zu erfassen und theologisch zu verarbeiten. Diese Fragestellung führt uns aber immer wieder auf die besonderen Führungen seines Lebens und die besondere Art seines Christuserlebnisses zurück und weiterhin auf die religiöse und theologische Verarbeitung desselben. Die Idee der Heilsgeschichte behält also trotzdem ihre entscheidende Bedeutung für diese Gedanken des Paulus.

c) Die Idee der Heilsgeschichte als letzte umfassende Gesamtanschauung.

Wir haben bisher nur auf die Gedanken Rücksicht genommen, die um das Problem des Gesetzes schwingen. Aber in dieser Beziehung auf ein einzelnes, wenn auch für Paulus zentrales theologisches Problem erschöpft sich die Bedeutung der Idee der Heilsgeschichte für das Denken des Paulus nicht. Schon in ihrer Beziehung zu dem persönlichen Leben des Paulus liegt ein Hinweis auf Weiteres. „Gesetz" und „Evangelium", — diese beiden Größen umspannen das Ganze seines Lebens. Das Verständnis ihres Verhältnisses zueinander fügt sein durch den Bruch zerrissenes Leben wiederum zur Einheit zusammen. Die Idee der Heilsgeschichte, in der er jene Lösung fand, wurde ihm darum zu einem Sammelpunkt, in dem seine ganze persönliche Erfahrung ihre Einheit fand, eine Einheit, über der Gottes Wille stand.

Es ist nun wieder von besonderer Bedeutung, daß seine Herzensgeschichte — der unmittelbare Sammelpunkt seiner Erfahrung — sich zur Idee der Heilsgeschichte erweiterte. Nicht nur deshalb, weil jene dadurch der individuellen Besonderheit und Zufälligkeit entnommen und zu dogmatischer Bedeutung erhoben wurde; — diese Erweiterung bedeutet zugleich eine Erweiterung des Blickes. Nicht nur was Gott

an ihm getan hat, sondern all seine Taten an der Menschheit schließen sich nun zu einem großartigen Bilde zusammen. Was Gott den Heiden an Offenbarung in Natur und Gewissen gegeben hat, wie er sich seinem Volk durch Moses und die Propheten kundgetan und es durch die Jahrhunderte geführt hat, wie er die Verheißung in die Geschichte hineingestellt (Abraham) und sie in Christus an der ganzen Menschheit erfüllt hat, — aber auch alles das, was die Menschen aus ihrem Leben gemacht haben, ihr Abfall und ihr Trotzen wider Gott, ihr Versinken in Sünde und Verderben, — all das kommt zusammen in dem einen großen Drama der Heilsgeschichte, über der in unbedingter Machtfülle allein bestimmend Gottes Heilswille steht. Sie ist die universale, alles umspannende Idee des Paulus (vgl. Sommerlath, a. a. O. S. 46). Wenn er sich am höchsten erhebt, wenn er von Gott aus das Ganze überschaut, dann trägt diese Anschauung die Form der Heilsgeschichte. Das ist eine Eigentümlichkeit seines Denkens, die aufs engste mit der Geschichte seines Lebens zusammenhängt.

Wir können sie uns am Gegensatz zu Johannes klar machen. Johannes denkt ungeschichtlich. Er ist ganz erfüllt von dem Einen, das ihn in seinen Bann gezogen hat, von Gott in Jesus. Die Vergangenheit ist versunken. Er lebt nur in der Gegenwart, in der er die Ewigkeit hat. Darum kann er, wenn er vom Höchsten redet, — und er redet nur davon —, nur von Gott reden. Wovon er auch reden mag, — Liebe, Wahrheit, — das alles ist Gott. Was nicht Gott ist, ist die „Welt". Sie liegt draußen, ist von Gott überwunden, wird gegenwärtig von ihm überwunden, — aber diese Überwindung ist nie eine geschichtliche. Es besteht ein wesentlicher Gegensatz, aber kein geschichtliches Verhältnis zwischen Gott und der „Welt".

Paulus dagegen lebt in der Gegenwart immer mit seiner Vergangenheit, seine Gegenwart trägt geschichtlichen Charakter.

Er steht in jedem Augenblick unter dem *νυνι δε* Rö. 3, 21 (8, 1). „Gott hat sein Leben gewandt," das ist in Kürze der Inhalt seiner Erfahrung. Darum, wenn er von den Tiefen der Gottheit redet, dann schaut er auf die Heilsgeschichte, — von den Werken Gottes in der Schöpfung durch die wunderbare weisheitsvolle Lenkung der Geschichte, durch die Wende in Christus hindurch bis zur Vollendung hin (vgl. Rö. 11, 33—36). Sein Gott ist der Gott der Heilsgeschichte, und der Einblick in den verborgenen Sinn dieser seiner Geschichte ist höchste, beseligende Gotteserkenntnis. Wie der letzte Sinn der Heilsgeschichte nur in den Tiefen Gottes geschaut wird, so wird umgekehrt Gottes ewiges Wesen am klarsten in der Geschichte erkannt. ‚*Η δυναμις εν ασθενεια τελειται*' —, der Satz, der den letzten Sinn der Heilsgeschichte enthüllt, birgt in sich zugleich die tiefste Erkenntnis des Paulus über Gottes Wesen.

Fassen wir die drei Momente noch einmal kurz zusammen, in denen die Bedeutung der Idee der Heilsgeschichte für Paulus sich uns zeigte.

1. Sie ist es, die ihm das Problem seines Lebens löste. Seine jüdische Vergangenheit — die doch auch unter göttlicher Offenbarung stand — und seine christliche Gegenwart, zwischen denen ein scharfer Bruch liegt, erscheinen als eine gottgeordnete Einheit, weil das Gesetz als die nach Gottes Heilsplan innerlich notwendige und doch zu überwindende geschichtliche Vorstufe der Freiheit in Christus erkannt wird.

2. Ein zentrales Stück des spezifischen Paulinismus, seine Lehre von Gesetz und Evangelium (die Rechtfertigungslehre umfassend) ist durchaus von der Idee der Heilsgeschichte getragen. Das heilsgeschichtliche Verständnis des Gesetzes, ermöglicht es zugleich seine absolute Gültigkeit, die es als Offenbarung Gottes besitzt, und seine nur relative, vorbereitende Geltung als Gesetz (Imperativ) festzuhalten. Aus beidem ergibt

sich, daß einerseits das *δικαιωμα του νομου* (der Inhalt seiner Rechtsforderung) seine Erfüllung finden muß, anderseits aber der Christ dadurch nicht unter das „Gesetz" gestellt wird, sondern jene Erfüllung in Kraft des Geistes leistet.

3. Endlich haben wir in der Idee der Heilsgeschichte eine Anschauung erkannt, die den ganzen Inhalt seiner Theologie gleichsam als letzter Rahmen umspannt. Wie sie so das Ganze umfaßt, enthält sie kraft ihrer inneren Beziehung zum Gottesgedanken zugleich die letzte, tiefste Erkenntnis, deren sich Paulus gewürdigt weiß. Durch die Vermittlung des heilsgeschichtlich gefaßten Gottesgedankens steht sie mit den Grundlagen seiner religiösen Erfahrung und mit seinem ganzen theologischen Denken in inniger Beziehung.

Anhang.

Das Problem der Gesamtdeutung des Römerbriefes.

Die heilsgeschichtliche Deutung des Rö. unterscheidet sich von den meisten anderen Deutungen schon dadurch, daß sie eine dogmatische Idee zum Schlüssel des Briefes macht. Das mag als ein Rückfall in die „dogmatische" Erklärung des Briefes erscheinen, als ein Verstoß gegen die heute vielfach mit geradezu axiomatischer Sicherheit geltend gemachte Forderung, daß der Rö. wie alle anderen Paulinischen Briefe „historisch" erklärt werden müsse.

Soweit dieses Bedenken als grundsätzliches auftritt, weisen wir es grundsätzlich ab. Es hat dann nämlich lediglich die Bedeutung eines Axioms, dessen Gültigkeit für den vorliegenden Fall nicht erwiesen ist. Die Entscheidung darüber, ob es hier gilt, kann aber nur in dem Tatbestande des Briefes selbst gesucht werden, nicht in aprioristischen Erwägungen. Auch der Hinweis auf die anderen Paulinischen Briefe, so ernsten Anlaß er zu dem Versuch einer geschichtlichen Erklärung auch des Rö. gibt, beweist doch nichts. Darauf weist schon die Tatsache hin, daß der Rö. und er allein unter ihnen immer wieder zu dogmatischer Erklärung gereizt hat, — eine Tatsache, die in gewissen Eigentümlichkeiten des Briefes ihren Grund haben muß. Die Berechtigung jenes Analogieschlusses muß also wiederum erst — aus dem Rö. selbst — erwiesen werden.

Anders steht die Sache, wenn im Hinblick auf den historischen Tatbestand des Briefes jenes Bedenken geäußert wird. Und in der Tat scheitert seine rein dogmatische Erklärung, wie sie von Melanchthon u. a. („Compendium

Christianae doctrinae") vertreten ist, an seinem Inhalt. Der Rö. enthält nicht das theologische Lehrsystem des Paulus; wichtige Stücke desselben fehlen, und in dem, was er wirklich bietet, zeigt er sich deutlich von einem bestimmten Gesichtspunkte beherrscht. Darum müssen wir allerdings die Frage stellen: wodurch ist diese Auswahl der Gedanken, dieser besondere Blickpunkt des Briefes veranlaßt?

Die hiermit anerkannte „geschichtliche Bedingtheit" des Rö. kann aber sehr verschieden verstanden werden. Die Meinungen gehen vornehmlich an zwei Punkten auseinander: 1. Wo liegen die geschichtlichen Bedingungen? 2. Worauf erstreckt sich die geschichtliche Bedingtheit?

Die erste Frage beantworten weitaus die meisten Ausleger dahin, daß nach Analogie der anderen Paulusbriefe die geschichtlichen Bedingungen in den besonderen Verhältnissen der römischen Gemeinde zu suchen sind. Andere dagegen suchen sie in der Hauptsache in dem Apostel selbst (so B. Weiß, v. Dobschütz u. a.). Grundsätzlich will der eine so gut wie der andere Versuch eine geschichtliche Bedingtheit aufzeigen und trägt damit dem festgestellten Tatbestand im Ansatz Rechnung. Daß die immer irgendwie psychologischen Gründe, die in Paulus selbst liegen mochten, weniger handgreiflich sind, als die etwa begründenden Verhältnisse der römischen Gemeinde, bedeutet nicht, daß sie weniger real wären und deshalb eine ausreichende geschichtliche Begründung nicht zu geben vermöchten. Allerdings wird sich aus dieser Begründung schwerlich eine so konkret-unmittelbare Beziehung zu den Einzelheiten des Briefes gewinnen lassen, wie die andere Begründung sie aufzuzeigen verspricht.

Damit stehen wir bei der zweiten Frage. Bezieht sich die geschichtliche Bedingtheit auf die Absicht des Briefes im ganzen oder bestimmt sie unmittelbar die Einzelheiten seines

Inhalts? Weit überwiegend wird die zweite Auffassung vertreten, und gewiß nicht zufälligerweise. Einerseits spricht dafür die Analogie, anderseits scheint die geschichtliche Erklärung doch überhaupt erst dann fruchtbar zu werden, wenn sie sich auf das Einzelne bezieht. Es ist jedoch im Prinzip durchaus mit der anderen Möglichkeit zu rechnen, daß nur die Zielsetzung des Ganzen unmittelbar geschichtlich bedingt ist, dagegen die Art der Durchführung wesentlich durch systematische Gesichtspunkte bestimmt ist. In diesem Sinne ist also sehr wohl eine „dogmatische Auffassung" des Rö. denkbar, die doch der oben aufgestellten Forderung geschichtlicher Fragestellung Rechnung tragen würde. Welche dieser möglichen Auffassungen im Rechte ist, läßt sich wiederum nur durch Untersuchung des Briefes selbst ermitteln.

Wir prüfen zuerst die verschiedenen Versuche der Deutung von der römischen Gemeinde aus. Es ist klar, daß es bei diesen Versuchen zunächst darauf ankommt, die tatsächlichen Zustände der Gemeinde zu ermitteln. Es kann jedoch nicht unsere Aufgabe sein, die verschiedenen Hypothesen darüber an sich zu prüfen oder zu korrigieren. Unsere Frage geht dahin, ob der Brief des Paulus durch sie bestimmt sei. Wir können uns also darauf beschränken festzustellen, ob der Brief wirklich durch diese Hypothesen erklärt wird. Ist das nicht der Fall, dann sind sie jedenfalls als Deutung des Rö. falsch, mögen sie nun die Verhältnisse der römischen Gemeinde richtig oder unrichtig darstellen. Freilich wirkt das Ergebnis doch auch auf diese andere Frage zurück. Da wir Sicheres über die Verhältnisse der römischen Gemeinde aus anderen Quellen nicht wissen, so ist jede Hypothese darüber, die vor der Erklärung des Briefes versagt, zum mindesten unsicher. Daß wir uns hier in der Tat auf sehr schwankendem Boden bewegen, zeigt schon das auffallende Auseinandergehen der aufgestellten Hypothesen.

Da der Mangel an Raum eine Einzelauseinandersetzung mit allen abweichenden Deutungen verbietet, freue ich mich, auf Feines Kritik[1]) verweisen zu können. Er hat die bedeutsame Beobachtung gemacht, daß der Rö. sich überhaupt nicht mit dem Judaismus, sondern mit dem Judentum beschäftigt. Dadurch sind alle diejenigen Deutungen hinfällig geworden, die am Gegensatz zum Judaismus orientiert sind. (Als verschiedene Typen dieser Deutung nenne ich Zahn, Pfleiderer, Weizsäcker). Das Mißverständnis an diesem wichtigen Punkte hat aber naturgemäß eine Verzerrung des Gesamtbildes des Rö. zur Folge. Aus dem Evangelium Christi, dessen Herrlichkeit gegenüber dem Judentum (und Heidentum) Paulus im Rö. zeigt, wird eine Darlegung des besonderen Evangeliums des Paulus im Gegensatz zu judaistischen Irrlehren. Daneben sei nur noch darauf hingewiesen, daß diese Deutungen — abgesehen von ihrer sachlichen Unrichtigkeit — überhaupt nur einzelne Abschnitte des Briefes erfassen, die anderen bleiben als unaufgeklärter Rest stehen. Es ist also günstigenfalls ein Teilziel oder eine Nebenabsicht zur Tendenz des Ganzen gemacht. Aus diesem Übelstand läßt sich Pfleiderers Hypothese vom doppelten Blickpunkt[2]) verstehen, die formal betrachtet den Vorzug hat, daß man da, wo die eine Beziehung versagt, schnell zu der anderen seine Zuflucht nehmen kann. In der Durchführung freilich wird die Sache dadurch nur schlimmer, da beide Gesichtspunkte (Judaismus und Libertinismus) doch wieder nicht das Ganze erfassen (z. B. Kap. 5 u. 8) und zudem im einzelnen versagen.

Wie steht es nun mit der „historischen" Deutung des Briefes, die Feine auf die oben erwähnte Beobachtung

---

[1]) Der Römerbrief. Eine exegetische Studie. 1903. S. 6—37.

[2]) Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren. 2. Aufl. 1912. S. 149 ff.

gegründet hat? Er sieht den „Schlüssel zum Verständnis des Rö." in dem apologetischen Kampf der Heidenkirche mit dem ungläubigen Judentum (a. a. O. S. 79). Ein Nebenzweck des Paulus sei, den Hochmut der Heidenchristen gegenüber dem Judentum zu dämpfen.

Auch bei Feine ist es nur ein kleiner Teil des Briefes, der mit der behaupteten Tendenz in Beziehung gesetzt wird, eigentlich nur 2, 1 bis Kap. 4 Mitte. Trotz Feines Bemühungen scheidet daraus noch das wichtige Stück 3, 21—26 aus. Die noch bleibenden Abschnitte aber stehen in einem wohldurchdachten Zusammenhang. 2, 1 bis 3, 20 steht offenkundig in Parallele zu 1, 18—32, beide zusammen erst ergeben den beabsichtigten Unterbau für 3, 21ff. In 1, 18ff. ist aber von dem ungläubigen Heidentum in demselben Sinne die Rede wie 2, 1—3,20 vom ungläubigen Judentum. Wie kann man da auf Grund dieses Teilstückes die antijüdische Polemik zur Tendenz des ganzen Briefes machen? Warum zieht Feine nicht aus 1, 18ff. entsprechende Folgerungen? Und vor allem übersieht er ganz, daß die Auseinandersetzungen mit dem Heidentum und mit dem Judentum im Zusammenhang eine ganz bestimmte untergeordnete Bedeutung haben.

In dem Abschnitt 3, 27ff.; 4 vermag auch Feine seine Hypothese nicht mehr durchzuführen, da er selbst feststellen muß, daß von der Mitte von Kap. 4 an die polemische Tendenz ganz zurücktritt. Vollends hat Kap. 5 keinerlei Beziehung zu ihr, das doch auch nach Feine den Abschluß des als gedankliche Einheit gefaßten Teiles c. 1—5 darstellt.

Den Abschnitt c. 6—8 stellt Feine selbst ausdrücklich unter einen ganz anderen Gesichtspunkt: Paulus will die römische Gemeinde „in ihrem christlichen Stand festigen und ihr ein *χαρισμα πνευματικον* geben" (a. a. O. S. 115). — Ähnlich steht es mit c. 9—11. Hier soll die Absicht des Paulus dahin-

gehen, den römischen Heidenchristen die Kehrseite zu Kap. 2 und 3 zu zeigen und ihren Hochmut gegen Israel herabzustimmen. Wenn das das ganze Ziel ist — und Feine zeigt kein anderes —, was sollen dann c. 9 und 10? Warum setzt Paulus nicht mit dem Gedanken von 11, 13. 21 ein?

Es zeigt sich also, daß auch diese Hypothese nur Bruchteile des Briefes erfaßt und daß auch hier die aktuelle Beziehung nur durch ein Herausreißen des Einzelnen aus seinem Zusammenhange ermöglicht wird. Das gilt nun aber von allen Deutungsversuchen dieser Art.

Es besteht nämlich ein innerer Zusammenhang zwischen diesem Ergebnis und der Absicht dieser Deutung. Sie will ja das Einzelne durch aktuelle Beziehung erklären; so ist es nur konsequent, wenn sie sich an das Einzelne hält. Eben daran aber wird deutlich, daß diese Art der Deutung beim Rö. fast zwangsläufig zu einer methodisch falschen, weil der Eigenart des Briefes widersprechenden Behandlung führt.

Alle Auslegungen des Briefes bemühen sich ernsthaft darum, die Gedankenentwicklung im ganzen zu erfassen. Damit wird die — freilich schwer zu übersehende — Tatsache nachdrücklich anerkannt, daß gerade der Rö. größere gedankliche Zusammenhänge aufweist. Dem entspricht es auch, daß eigentlich alle Ausleger sich bemühen, eine einheitliche Tendenz (aktuelle Beziehung) für den ganzen Brief zu finden (man vergleiche damit etwa die mannigfaltigen konkreten Beziehungen des 1. Kor.). Gegenüber dieser anerkannten Eigenart des Briefes ist die oben charakterisierte Methode falsch. Es kommt durch sie eine Zwiespältigkeit in die Auslegung hinein, die sich bitter rächt. Es wird ja freilich oft so sein, daß die Gesamttendenz an einzelnen Momenten besonders deutlich zutage tritt. Wenn es sich aber wirklich um ein Ganzes handelt, dann muß diese Tendenz sich auch für das Ganze,

d. h. zum mindesten für die in sich geschlossenen größeren Abschnitte (1—5, 6—8, 9—11) nachweisen lassen. Vor dieser Forderung aber versagen alle diese Hypothesen vollständig.

Das Versagen aber zeigt sich schon an einem früheren Punkte, nämlich bei der Behandlung der Teilabschnitte. Wenn ein Abschnitt wie 2, 1—3, 20 Glied eines Ganzen ist, dann muß sein Sinn und Ziel zunächst im Rahmen dieses Ganzen erfaßt werden. Danach erst kann nach aktuellen Beziehungen gefragt werden. Wird diese Reihenfolge umgekehrt, so ist es ein reiner Zufall, wenn etwa trotzdem die aktuelle Deutung mit dem Sinn des Abschnittes in seinem von Paulus gegebenen Zusammenhang übereinstimmt. In der Regel wird die zu früh vorgenommene aktuelle Beziehung zu Mißverständnissen führen, wie sie sich in dem genannten Abschnitt besonders in der logischen Umstellung von 3, 19 und 20 (Ziel des Abschnittes), sowie in falschen Bestimmungen des Verhältnisses von 3, 19f. und 1, 18 zu 3, 21 offenbaren (vgl. dazu die Auslegung).

Als weitere Beispiele seien genannt die antijudaistische Deutung von 6, 1ff. (Zahn u. a., vgl. dazu oben S. 89 ff.) und die Beziehung von 7, 7 auf Libertinismus (Lütgert). Letztere sei hier — zugleich als Beispiel für die Undurchführbarkeit dieser Gesamtdeutung des Briefes — kurz erörtert. Wie im Grunde die Konsequenz der aktuellen Deutung, deren entschiedener Vertreter L. ist, dahin geht, daß alle Einwände irgendwie Thesen der „Gegner" enthalten, so soll Paulus 7, 7 eine These der Libertinisten aufnehmen. An sich läßt sich der Vers so verstehen: „Nun, dann ist also das Gesetz Sünde, folglich brauchen und dürfen wir uns nicht daran halten." Kann er aber in diesem Zusammenhange diesen Sinn haben? Paulus hat gerade eben die umgekehrte These zurückgewiesen, daß unsere Freiheit vom Gesetz uns Freiheit zur Sünde gebe, und dagegen behauptet: Freiheit vom Gesetz (= Freiheit von

der Sünde) bedeutet Verpflichtung zum Dienst Gottes in Gerechtigkeit. Nun soll sich daraus als Konsequenz jene libertinistische These ergeben (vgl. die Form der Frage), die genau entgegengesetzte Gedankengänge voraussetzt! Zudem fehlt jede Andeutung praktischer libertinistischer Konsequenzen. Vielmehr mündet die Erörterung alsbald in eine Spitze aus, die absolut keine Beziehung zu dieser Verirrung hat. Die gerade hier einleuchtend klare Gedankenentwicklung des Paulus (vgl. d. Ausf. z. St. S. 155ff.) wird durch die vorschnell eingetragene aktuelle Beziehung völlig entstellt. Auch hier ist also die aktuelle Beziehung nur dadurch möglich, daß der Zusammenhang rückwärts und vorwärts radikal zerschnitten wird. Man vergleiche dazu etwa noch die Deutungen derselben Stelle von Zahn, Weizsäcker und Feine, so wird der gemeinsame Fehler der Methode deutlich sein. Es sind ja immer dieselben Abschnitte, aus denen die widersprechendsten Beziehungen herausgelesen werden. Das ist natürlich nur möglich, wenn sie isoliert betrachtet werden; dann freilich können sich die Hypothesen in unbeschränkter Freiheit ergehen. Die wahre Meinung des Textes wird man so allerdings nie erfassen.

Dieses isolierende Verfahren ist aber die natürliche Konsequenz des zugrunde liegenden Axioms. Ist es von vornherein ausgemacht, daß die Einzelheiten des Briefes, vornehmlich diejenigen Abschnitte, die den Charakter der Diskussion tragen (Einwände!), aus besonderen Anlässen zu erklären sind, — wozu soll es dann dienen, ihren inneren Zusammenhang (z. B. 6, 1 oder 3, 5ff.) mit dem Vorangegangenen so sorgfältig zu durchdenken und den Feinheiten der Gedankenentwicklung so nachzugehen, wie es zu einem Verständnis des Briefes von innen heraus notwendig ist? Davor steht immer das Schreckgespenst der „dogmatischen Exegese"! Die exegetische

Arbeit richtet sich hier grundsätzlich zuerst nach außen, auf die Einleitungsfragen, nicht auf die inneren Zusammenhänge.

Und weiter: wenn man glaubt an irgend einem Punkte eine bestimmte aktuelle Beziehung gefunden zu haben, dann wird man versuchen müssen, weitere Anknüpfungspunkte für sie zu finden, um so allmählich immer mehr in ihren Bannkreis hineinzuziehen. Dabei wird sich die Aufmerksamkeit immer zuerst auf die ganz bestimmten einzelnen Stellen richten, die durch ihren formalen Charakter (s. oben) den Gedanken an aktuelle Deutung besonders nahe legen. So kommt man zu einem punktuellen Verfahren, bei dem der innere Zusammenhang des Ganzen zunächst völlig außer Betracht bleibt. Es wird grundsätzlich nicht erst der Sinn des Ganzen und dann seine Tendenz ermittelt, sondern diese wird zuerst festgestellt und dann wird versucht, das Ganze zu ihr in Beziehung zu setzen, resp. sie in das Ganze hineinzudeuten. Die Kunst des Hineindeutens, der „Einlegung", ist wohl an keinem Objekt so scharfsinnig geübt, wie am Rö. Zum Beleg verweise ich nur noch auf Weizsäckers Motivierung von 1, 16 und sogar 1, 17 u. 18 aus judaistischen Unterstellungen. Ein noch treffenderes Beispiel bietet vielleicht die Durchführung seiner Hypothese an Kap. 9—11: „Hier handelt es sich mit dem Evangelium zugleich um die Person des Paulus." Die Gegner treten auf mit dem Anspruch der historischen Religion. Paulus dagegen verleugne, was ihm heilig sein müßte, indem er durch sein gesetzloses Evangelium die Juden vom Christentum ausschließe. „Vielleicht war das die allerempfindlichste und gefährlichste Beschuldigung auf einem Boden, auf welchem das historische Recht der Religionen allgemeiner Glaube war . . ." Hätte aber dann Paulus nicht ganz anders vorgehen müssen, nämlich zeigen, daß das Christentum des Glaubens die wahre Fortsetzung Israels sei (vgl. die Gedanken von Kap. 4), und erscheint

dann nicht 9, 1—5; 10, 1 als berechnete Pose? Was sollte ferner die Mahnung an die Heidenchristen? Auch das müßte lediglich Berechnung sein: ich, der „Verächter" Israels, kann sogar zur Hochschätzung Israels ermahnen! — Es geht eben in diesem Abschnitt um ganz andere Dinge!

Abschließend verweise ich noch einmal auf Feines Deutung, einerseits weil sie auf einer richtigen Beobachtung ruht und anderseits, weil er sich am sorgfältigsten vor Eintragungen gehütet hat. Die Folge davon ist freilich, daß er selbst seiner Hypothese nur sehr geringe Reichweite zu geben vermag (s. o.), und zugleich, daß die aktuelle Beziehung im Vergleich mit den anderen Deutungen eigentlich schon außerhalb der Gemeinde liegt. (Beziehung auf das ungläubige Judentum). Nehmen wir hinzu, daß selbst diese Beziehung als aktuelle sich auch in den wenigen in Frage kommenden Abschnitten (Kap. 2—4) nur durchführen läßt, wenn man die sachlichen Zusammenhänge mit dem Ganzen zerstört, so ist uns damit die Richtung deutlich gezeigt, in der weitere Versuche zur Deutung des Briefes sich bewegen müssen, nämlich hinweg von der Beziehung auf die Gemeinde und von der aktuellen Einzeldeutung zu sachlicher, wenn man will „systematischer" Erfassung des Briefes von innen heraus und zum Verständnis seiner besonderen Gesichtspunkte aus der Situation des Paulus.

Ehe wir uns den dahin zielenden Versuchen zuwenden, wollen wir noch auf eine Auffassung eingehen, die gleichsam in der Mitte zwischen beiden Gruppen steht: E. Weber, Die Beziehungen von Rö. 1—3 zur Missionspraxis des Paulus (Beitr. z. Förd. christl. Theol. 1905). Diese Arbeit interessiert uns hier einerseits deswegen, weil sie von Bedeutung für die Gesamtauffassung des Rö. ist, anderseits, weil Webers Gedanken sich mit unserer Deutung des Briefes berühren. Die grundlegende Beobachtung ist die, daß die Ausführungen

Kap. 1—3 in Beziehung zu dem möglichen Inhalt der Paulinischen Missionspredigt stehen. Daraus schließt Weber, daß Paulus auch hier als Missionar rede. Die etwas schwierige Verbindung mit einer christlichen Gemeinde stellt der Begriff der „Erweckung" her, der gelegentlich dem allgemeineren Ziel der Vertiefung des Glaubensstandes eingeordnet wird, und damit einer Tendenz, die Paulus allerdings wohl in allen Briefen verfolgt. Das Problem scheint mir jedoch damit noch nicht gelöst.

Einerseits ist nämlich die Erweckung eine ganz bestimmte Form innerhalb jenes allgemeinen Zieles, das z. B. auch durch sachliche Belehrung erreicht werden kann. Ihr besonderer Charakter dürfte darauf beruhen, daß die Hörer in ihrem Gewissen angefaßt und gezwungen werden, ihr Bekehrungserlebnis noch einmal zu durchleben. Gerade daraus ergeben sich ja die Beziehungen zur Missionspredigt. Der Hinweis auf jene allgemeine Tendenz erklärt also nicht, wie Paulus dazu kommt, der — ihm fremden! — römischen Gemeinde eine Erweckungspredigt zu halten.

Anderseits aber sind auch Erweckungs- und Missionspredigt keineswegs identisch. Die Verwandtschaft des Inhalts ist nur die eine Seite der Sache.[1]) Zur Erweckungspredigt wird eine Predigt erst dann, wenn die betreffenden Tatbestände zum Leben der christlichen Hörer nachdrücklich in Beziehung gesetzt werden. Das geschieht aber Rö. 1—3 nicht. Es handelt sich um Heidentum und Judentum außerhalb der Gemeinde. Die Beziehung zum Leben der Christen ist nicht einmal als Hinweis auf ihre Vergangenheit hergestellt, geschweige denn auf ihr gegenwärtiges Leben. Der Begriff

[1]) Die moderne Arbeit der Volksmission kann nicht zum Vergleiche herangezogen werden. Sie will Mission sein, nicht Erweckung.

der Erweckung ist also hier überhaupt nicht anwendbar, und es bleibt somit völlig rätselhaft, was Paulus mit dieser Missionspredigt beabsichtigt.

Wir werden aber sehen, daß auch der Begriff der Missionspredigt hier nicht anzuwenden ist. Die inhaltlichen Analogien beweisen noch nicht, daß Paulus hier als Missionar redet. Zwar mit einem zwangsläufigen Einlenken in die gewohnten Gedankengänge dürfen wir bei einem Paulus nicht rechnen. Aber es bleibt die Möglichkeit, daß seine Ausführungen unter einem Leitgedanken stehen, der sich mit gewissen Grundgedanken jeder christlichen Missionspredigt berührt. An sich können ja dieselben Tatsachen ebensowohl Gegenstand einer dogmatischen Erörterung wie einer Missionspredigt sein. Es kommt eben auch hier auf die Zuspitzung der Gedanken an.

Wenn wir uns daraufhin Rö. 1—3 ansehen, so fällt schon auf, daß das Moment der persönlichen Apostrophierung, von dem Weber ausgeht (zu 2, 17ff.), im ersten Kapitel fehlt. Wichtiger ist die Frage nach dem Inhalt. Es ist zuzugeben, daß die einzelnen Gedanken des ersten Abschnittes eine Beziehung zur Missionsrede haben und weithin durch Act. 17 belegt werden. Aber ihre Verknüpfung und Zuspitzung ist eine geradezu entgegengesetzte, so daß der Abschnitt 1, 18ff. als Ganzes in einer Missionsrede schlechterdings unbrauchbar wird.

Die Anknüpfung an den ursprünglichen Besitz der Gotteserkenntnis wird in der Missionspredigt den Zweck haben, als Anknüpfung für die Predigt der Gottesoffenbarung im Evangelium zu dienen. Diese Bedeutung weist Weber ihr in der Tat hier zu — unter Hinweis auf die Areopagrede, in der es allerdings so ist (a. a. O. S. 89f. 92). In unserem Text aber hat sie völlig andere Bedeutung. Er formuliert die

Absicht Gottes in seiner Offenbarung klar und nüchtern dahin: εις το ειναι αυτους αναπολογητους. Ihr Zweck liegt also darin, daß sie die Heiden unter den Zorn Gottes bringen soll, und nur um deswillen verweist Paulus auf sie. Von einer positiven Bedeutung dieser Offenbarung sagt er gar nichts. Weber hat diese in dem εις gegebene Zuspitzung der Gedanken nicht beachtet. Auf diesem Fehler beruht seine Deutung.

Zu Webers Exegese von 2, 1—16 verweise ich auf S. 41ff., zu 3, 1ff. auf S. 57ff. Nur darauf sei hier hingewiesen, daß Weber in 3, 4 das γινεσθω übersehen hat, das dem εις 1, 20 ganz analog ist. An diesem γινεσθω aber entsteht das Problem von V. 5. Ebenso sei nur kurz darauf hingewiesen, daß er das Verhältnis der Sätze 3, 19 und 20 gegenüber dem eindeutigen διοτι genau umkehrt, — ein Verfahren, das in engem Zusammenhang mit seiner Auffassung des Abschnittes steht. Wenn nämlich 1, 18—3, 20 propädeutisch in das innere Gericht hineinführen soll, das vor dem Evangelium steht, so liegt es allerdings nahe, im Widerspruch mit dem Text die entscheidende Antithese in das Gerechtwerdenwollen aus Werken des Gesetzes und das Gerechtwerden ohne Gesetz zu legen. Auch hier wird also die Beziehung zu seiner These durch eine Verschiebung der Gedanken an entscheidender Stelle erreicht.

So ergibt sich auch aus der richtigen Beobachtung Webers keine haltbare „historische" Deutung des Rö. Ihre positive Bedeutung ist an anderer Stelle anerkannt (vgl. S. 82f.).

Im übrigen verweise ich auf die kurzen Bemerkungen über Weber S. 7 und auf die Ausführungen zu Rö. 9—11 (S. 122ff.).

Der Versuch, die geschichtlichen Bedingungen des Rö. in Paulus selbst zu finden, ist in neuerer Zeit wohl zuerst von B. Weiß, dann mit reicheren Beziehungen von E. v. Dob-

schütz durchgeführt.[1]) v. Dobsch. erkennt das Hauptmotiv für die Abfassung des Rö. in dem Bedürfnis des Paulus, „die ganze Summe seiner christlichen Gedanken, wie er sie in eigener Selbstauseinandersetzung mit seiner jüdischen Vergangenheit entwickelt, in seiner Mission erprobt, im Kampf mit dem Judaismus zu polemischer Schärfe geschliffen hatte, einmal niederzulegen." Daß diese Selbstentlastung in Briefform gegeben wurde, lag in der Art des Paulus begründet, — gewiß doch auch in seiner Praxis — „daß es ein Römerbrief wurde, lag an der besonderen augenblicklichen Situation," nämlich daran, daß die Augen des Apostels auf den Westen als sein neues Arbeitsgebiet gerichtet waren. Ich möchte hier gleich ein Moment hinzufügen, durch das dieses Motiv etwas konkreter wird. Paulus stellt das Thema seines Briefes unter einem bestimmten Gesichtspunkt auf: *ου γαρ επαισχυνομαι το ευαγγελιον*. Mit diesem Satz begründet er seine Bereitwilligkeit, auch in Rom das Evangelium zu verkündigen. Die Beziehung dieser Sätze zu der besonderen Situation und dem inneren Leben des Paulus herzustellen, ist nicht schwer. Er steht an einem Wendepunkt seiner Tätigkeit. Der Osten ist missioniert; nun wendet er sich dem Westen zu. Mochte er rückwärts blicken auf die rastlose und gesegnete Arbeit, die hinter ihm lag oder vorwärts auf die neue Aufgabe, die vor ihm stand, — beides gab ihm reichlich Anlaß, sich darauf zu besinnen, was ihn in diese Arbeit hineingetrieben und in ihr getragen hat. Dazu kam, daß seine Arbeit ihn eben jetzt nach Rom führte, an den Ort, wo alle geistigen Mächte der Zeit, mit

[1]) Zweck und Entstehung des Römerbriefs. Dtsch.-Evang. 1912. Ferner sind zu nennen: J. Weiß, Beitr. z. Verständnis des Rö. (Zeitschr. f. evang. Rel.-Unterricht XX., 1908/09), von demselben: „Das Urchristentum" 1917; endlich G. Richter: Krit.-polem. Unters. über den Römerbrief. Beitr. z. Förd. christl. Theol. 1908.

denen das Evangelium zu ringen hatte, in stärkster Konzentration versammelt waren. Sollte er nicht ein Gefühl gehabt haben, daß hier der Entscheidungskampf ausgefochten werden müsse? Da erklärt es sich wohl, daß er sich noch einmal die Frage vorlegt, was ihm Kraft und Freudigkeit zu diesem Kampfe gibt: *δυναμις γαρ θεου εστιν εις σωτηριαν*. Eben das ist der Gesichtspunkt, unter dem der Römerbrief geschrieben ist. Er ist also weniger eine Selbstentlastung des theologischen Denkers, als eine Selbstbesinnung des Missionars Paulus in letzter Sammlung vor dem entscheidenden Angriffe. Gewiß macht sich daneben das Moment der Selbstentlastung geltend. Die inhaltreichen Jahre seit dem Damaskuserlebnis sind an Paulus nicht spurlos vorübergegangen. Die Verarbeitung der Geschichte seines eigenen Lebens, seine Missionspraxis, sein Kampf mit den Judaisten haben seine Gedanken geformt und formen sie auch im Rö.

Bei dieser Erklärung ist es dann aber auch nicht mehr zufällig, daß Paulus diesen Brief gerade an die Römer sandte. Vielmehr, gerade weil er an diese Gemeinde schrieb, entstand dieser Brief. Weil er sich anschickt, die Fühlung mit der römischen Gemeinde aufzunehmen, mußten sich ihm jene Gedanken mit besonderer Wucht aufdrängen. Dazu kommt noch ein anderes: Wenn Paulus als einen Zweck seines Aufenthalts in Rom angibt, daß er den römischen Christen ein *χαρισμα πνευματικον* geben möchte, so dürfen wir annehmen, daß ihn diese Absicht auch schon bei der Abfassung seines Briefes geleitet habe (vgl. Richter). Und er gibt ihr in der Tat mit diesem Brief die Gabe, mit der er wohl glauben konnte, ihr am besten zu dienen, — das Zeugnis von der alles überragenden Herrlichkeit und Kraft des Evangeliums. Ja, „Zeugnis" ist eigentlich noch zu wenig. Es ist fast eher ein Beweis zu nennen, wenn auch auf dem Boden des Glaubens geführt. Sollte

Paulus nicht aus seiner eigenen Empfindung heraus geglaubt haben, daß diese Gabe gerade den Christen in Rom, die — so recht im Zentrum der heidnischen Macht — wohl manchmal ein Bangen beschleichen konnte, besonders nötig sei?

Wertvoll sind in diesem Zusammenhang auch v. Dobschütz's Ausführungen über die mutmaßlichen Verhältnisse der damaligen römischen Gemeinde, da sie immerhin zeigen, daß auch von dieser Seite her die Möglichkeit der aktuellen Deutung problematisch wird, — wenn wir uns auch hier im Gebiet der Hypothese befinden.

Endlich verweist v. Dobsch. auch auf den besonderen Charakter des Rö. Freilich ist an diesem Punkte die wichtigste Arbeit noch nicht getan. Es muß nämlich der Nachweis erbracht werden, daß der Inhalt des Rö. aus den hier aufgestellten Gesichtspunkten ohne Zuhilfenahme aktueller Beziehungen auf die römische Gemeinde verstanden werden kann. In dieser Durchführung am Inhalt des Briefes liegt, wie früher festgestellt, das entscheidende Kriterium für die Richtigkeit der Deutung. Die kurze Skizze des Gedankenganges, die v. Dobsch. gibt, genügt dazu nicht; er konnte allerdings diese Aufgabe im Rahmen seiner Arbeit nicht lösen. Hier hofft die vorliegende Untersuchung die notwendige Ergänzung zu bringen (vgl. S. 139 Anm. 1).